

في الثقافة والثقافة الكونية

كمال عمران (*)

المغلوب بتقليد الغالب فجعل القوة المادية معبرا إلى الجاذبية الثقافية ولقد تحول المفهوم من السياق القديم - زمن ابن خلدون- إلى السياق الحديث والمعاصر. هذه القاعدة صالحة في البنية القديمة بما تميزت به من خصائص. أما الثقافة الكونية فهي مصطلح انبثق عن النقلة الخطيرة التي عرفت أوروبا وقد أفضت إلى تلازم عضوي بين الاقتصاد والثقافة. فوجب أن نحدد هذه العلاقة بالوقوف على المصطلحات.

الثقافة في هذا الإطار هي النشاط المادي والذعني معا وهي لا تنهض إلا على البعد الانثروبولوجي والاجتماعي والمجتمع هو المولد للدلالة الثقافية لأن الصلة بين الإنسان والمجتمع صلة جدلية (1). وانضاف إلى المرجعيتين السابقتين مرجعيتان جديدتان هما البيولوجية والرقمية فأصبحت المساحات فسيحة بالقياس إلى الممكن المرجو من الثقافة.

يعرف الإنسان بظاهرة التخارج extériorisation اندفاقا يقضي إلى الظاهرة الاجتماعية فيمكن الجزم هنا بأن الإنسان هو الذي يوجد المجتمع.

ويعرف المجتمع وهو وليد النشاط الإنساني وجودا

إنّ الكلام على قيمة الكونية في هذا العمل الذي نقتراح إنما يدخل في الإطار الثقافي ويسعى إلى فهم العلاقة بين نوعين من الثقافة

- الأول كوني وليد

- والثاني ذاتي تليد.

وليست الكونية في هذا السياق معنى مفتوحا يقترن بالقدرة عند المبدع مهما كان وصفه وزماتنه ومكانه وعرقه ولسانه، على الانطلاق من الذاتي إلى الموضوعي إلى العالمية. ويديهي في هذا المعنى أنّ القدرة على التجذر في المنابت الأصلية هي المطبة للعروج إلى القيم البشرية الأصلية. ولهذا ربط القدامى الأديب الخالد (وكان الأدب في العصور القديمة في تاريخ الأفكار هو الثقافة بوصفه الأخذ من كل شيء بطرف) بخاصية ملازمة وهي أن يصل نفسه بكل النفوس ومجتمعه بكل المجتمعات وعصره بكل العصور.

"الثقافة الكونية" مصطلح جديد لم يعرف له الوجود البشري نظيرا على النحو الذي تبلور في الفترة المعاصرة إذ لم تبق الظاهرة على ما كانت عليه وقد نطق ابن خلدون عن ذلك تعبيراً فصيحاً عندما تطرق إلى ولع

(*) جامعي، تونس

النهوض بالتعليم أي بسيروته، والثاني هو التخصص الذي يحمل الأفراد داخل المجتمع على ممارسة الدلالات الاجتماعية ذهنيا وماديا ولا يتسنى تحقيق هذين الدورين إلا متى تمّ التناظر بين عالم المجتمع وعالم الفرد. ويصبح هذا التناظر مقياسا على نجاعة التنشئة الاجتماعية.

أقدنا إفادة جمة من دراسة بيتر برجر «الدين في الضمير المعاصر» أو «القرص المقدس» لأنها نحتت نحوها اجتماعيا والتربولوجيا وكشفت عن الخصائص التي تربط الإنسان بالمجتمع ودلت على الوظيفة الثقافية. ولأن يكون خروجنا عن المعطى الديني في هذا العمل كبيرا إذ البيئة التونسية إسلامية تقليدية تكاد تكون أحيانا معتقة ولن نزاح كثيرا عن روح أندراس لبرجر لأنّ الثقافة الكونية كما بشرت بها أوروبا وكما رعاها الغرب وفرضتها علمانية لمحت في الفصل بين المقدس والديني والروحي والمادي والديني والسياسي وبنت منظومتها على إخراج الرموز والمؤسسات الاجتماعية من المحيط الديني إلى المحيط المدني فربج تأمل مصطلح الثقافة الكونية لأنه كان في فجر القرن العشرين يهتبا لبحتل الموضوع الموجّه، انطلاقا من القيم الإنسانية ذات المنابع الأوروبية.

ما يحول دون الكونية من الخارج في الثقائفة الكونية :

لا يمكن أن يغفل الباحث في الثقافة بصفة عامة وفي الثقافة الكونية بصفة خاصة عن المآثر المتولدة عن كسر الحواجز بين المسافات وعن التنازع في إراء الحياة البشرية بتطوير الوسائل والطرق في قطاعات ترفع للإنسان شأنًا وتوفر له المناخ الملائم لحياة طيبة وهذا ما يدفع إلى التنازل بالبعد الإنساني. فعلى قدر وعي الوظيفة الخطيرة التي تضطلع بها الثقافة الكونية في حياة الناس منذ نشأتها واشتداد عودها وقد بدأت مشروعا مع النهضة الأوروبية ثم سرعا ما تحوالت إلى واقع وإلى إستراتيجية سعينا إلى الوقوف على هذا التحول، ينظر إلى الثقافة التابعة قياسا إلى الثقافة الجامحة.

موضوعيا يتّسع بالقوانين الضرورية وهي تفرض على الإنسان فرضا هي حالة التوزيع objectivation ولها أن تحوّل المخلوق إلى كائن متمتع بالقوانين الذاتية.

ولما كان الإنسان كائنا اجتماعيا فإنه في صلب المجتمع مدفوع بالطبيعة إلى علاقة تأثير جوهرية قوامها الغذاء الذي يجده الوعي الذاتي في الوعي الجماعي، هي حالة الدخلة Interiorisation وما تقتضيه من انفعال بين الإنسان والمجتمع في مستوى الوعي.

لهذه المراحل علاقة بالبعد الثقافي لأنّ الإنسان يجتهد دوما في بناء التوازن عبر النشاط المتجدد داخل العالم الذي يعيش. ويتسنى أن نقول إنّ الإنسان يولد بمقتضى عالم بيولوجي ولكنه هو الذي يبدع العالم الثقافي.

إنّ الغاية من الكون الثقافي هي توفير البنى الصلبة لتنداد عن الحياة البشرية ما هو في الكون البيولوجي ناقص. والمقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان هو الذي يؤكد وظيفة الثقافة في التأسيس والبناء وفي السيروية والاستحالة. فالثقافة نتاج بشري ذاتي وهي بلا حدّ ثابت ومتحوّل ولا قصرت في نحت الكون البشري الملائم وإنّ طبيعة الثقافة التي أوجزنا هي التي تتحوّل الوصول إلى استنتاج خطير هو أنّ المجتمع جزء من الثقافة (2) وهو ما يدفع إلى الربط بين عناصر متلازمة، الثقافة والمجتمع والإنسان وهي تضفي على هذه العناصر صفة الموضوعية وهو ما يطلق عليه: «التنشئة الاجتماعية» Socialisation وتكمن النتيجة السريعة لهذه العلاقات في تأكيد الصفة البشرية عند التعرف على الحياة الاجتماعية والثقافية. فليست أفانيم المجتمع - النبوة - الأسرة - الاقتصاد ... ساكنة، إذ له سيروية بها تحافظ على مرجعيتها الإنسانية.

وايست، الثقافة كونا اجتماعيا خاصا بالأفراد، إنها موضوعية حاسا بالوعي الذي يجعلها قائما مشتركا. فالعالم الثقافي ليس نتاج المجموعة فقط ولكن الاعتراف الجماعي هو الذي يضمن له كذلك واقعه المستمر (3). يضطلع مفهوم التنشئة الاجتماعية بدورين جوهرين، الأول هو

الطرف الأول فيها يتصل بالتقدم وهو ضرورة من الضرورات بل إنه أضحي في المصطلحات الجارية «تصوّفاً» بالمعنى الذي يقيد الوجد، والطرف الثاني هو العودة إلى الأصول والمحافظة على الجذور (4).

ويتسنى أن نضع محاور الإصلاح في تونس في نهاية القرن 19 م في هذا الإطار وقد جرى على هذا النحو منذ النصف الثاني من الفترة نفسها على لسان خير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف وبيرم الخامس ومحمد السنوسي وسالم بوحاجب... وقد كان هذا الجيل من الرواد يركن إلى الممكن كما تراءى لخير الدين وهو مراعاة حقوق الحاكم في ظل تقاليد سياسية عرفت «الانفراد بالمجد وإرهاف الحدة» والدعوة إلى حقوق المحكوم في دائرة السلطة القائمة، فلا ضير أن تمثل العلاقة بين الثقافة الكونية والثقافة الذاتية صلة بين «التقدم الأوروبي» و«الشريعة الإسلامية» فجاءت حركة الإصلاح نداءً إلى التمدّن بالاعتباس القائم على ما يوافق الشريعة (5). وهل من وجه لتحمل «الشريعة» الإسلامية وهي المهزوزة بالتقليد لدى «العلماء المدرسين» (وكأننا نكتفي بالتدريس إلا لحالات شاذة عرفت الترقّي في مناهل العلم) المضامين الخدائية في التمدّن الأوروبي؟

المعطى الثالث إشكالية حادة تلخص في الدور المزدوج الذي تضطلع به الثقافة الكونية هو الدور الحضاري المعرفي من جهة والدور السياسي العسكري من جهة ثانية، وما غاب بين هذين البعدين أو ما اندس وتكتّم هو البعد الاقتصادي. وحقيق هنا أن نستعمل العبارة المستجدة وهي «الإنسان ذو البعد الاقتصادي» «Homo economicus» أو الإنسان ذو الجوال «Homo Mobilis» وهو مصطلح يخنزل المراحل الانثروبولوجية والانتوغرافية بدءاً بالإنسان ذي اليد homo faber إلى الإنسان ذي الفكر homo sapiens إلى الإنسان ذي اللذة homo ludens وصولاً إلى المرتكز الاقتصادي.

لقد تبلور البحث عن «الشخصية» في الثقافة الذاتية بالعودة إلى الماضي وبالتنقيب عن المخزون المتوارث

الثقافة الجامعة هي ثقافة أوروبا ثم الغرب ثم ما ظهر من معالم متصلة بالعمولة أخيراً والثقافة التابعة هي ثقافة البلدان المستعمرة ثم بلدان العالم الثالث ثم البلدان الصاعدة لمن استمسك بالحبل الداعي إلى الأخذ بأسباب التقدم منها.

من المرتكزات التي قامت عليها الثقافة الكونية، الأوروبية المانث الغريبة الفروع، أنها لا تبقي من الثقافات الأخرى، المستضعفة، إلا ما يخدم مصالحها وما يساهم في إثرائها، ففيها عنصر ينهض على الهدم من وراء حجاب إذ هي تهدد وتخرج وتقبل بالكرس وقد بنت الصلة بالثقافات الخاصة على أساس «الغزو» والمواجهة وهي تقصد بلا هوادة إلى النواة الثقافية في المستوى الأخلاقي والأسطوري والديني فضلاً عن المستوى الجمالي والمادي.

إذا قدّمت الثقافة الكونية علاجاً حداثياً ارتقت به البشرية فإنها لم تخل مع ذلك من القاعدة الحضارية للمقابلة بين المركز والمحيط، فليست المصطلحات الاقتصادية مقصورة على المعاش وعلى ما يحيط به في عالم الاقتصاد الحداثي، إن لها أثراً في الثقافة أيضاً فلا عجب أن نلمس جوانب إيجابية وأخرى سلبية. السؤال المطروح في هذا السياق: كيف تعامل الثقافات الخاصة مع الثقافة الكونية؟

المعطى الأول في معالجة هذه المسألة يرتبط بالمووروث، فهل يمثل الماضي عبءاً يحول دون طلب التقدم من مثله؟ يحمل السؤال معضلة عسيرة تلخص في وظيفة المووروث بالقياس إلى الهوية، هما توأمان لا يفتقران وإن دبّ الحلل في عنصر دبّ إلى العنصر الثاني الاهتزاز.

تسلّط الثقافة الكونية على القاع الثقافي الأثير في الحضارات العربية قديماً نوعاً من الاستنزاف هو كالانحراف يلعب بالتربة الصالحة، وعلى الثقافة الذاتية أن تعالج مسألة المووروث وأن تفضّ الإشكال حوله فتفصل بين ما هو عبء فيه يعطل وما هو حافز.

المعطى الثاني هو المعادلة التي تواجه الثقافة الذاتية،

ونكاد لا نفهم طبيعة هذه الثقافة إذا أغضينا عن الجانب الاقتصادي فيها. هذا الجانب هو المقسّر لكثير من الأحوال والمواقف فضلا عن الايديولوجيا والتصورات والمفاهيم. وفي صلبه تضع التوق في أوروبا إلى الاستعمار وإلى التعاطم ويوشك الباحث ألا يقف على ما يفصل بين الكبرياء والجبروت والدوافع الاقتصادية فالصلة بينهما حميمة دقيقة.

- المجال الثاني لاحق وهو التفتن إلى الاختلاف الثقافي وقد تأخر لأنه اختفى عندما كانت الثقافة الكونية باللون الأوروبي مهمة دحرت أو كادت عناصر الخصوصية في الثقافات التي اكتسحت فتولّد مظهران من الماشقة:

- الأول هو الذي ساد عند أصحاب الثقافة الكونية ذات المنابت الأوروبية وهو ينهض على التمايز بين ثقافة ميطرة وثقافة ميسر عليها.

- والثاني هو الذي إليه تاق أصحاب الثقافة الذاتية وهو يتشوّف إلى التكافؤ بين الأنا والآخر ولعل التشوّف سراب يبعثه يحبه الظمان ماء لأنّ الارتباط العلي بين الثقافة والمصلحة الاقتصادية موجّه وهو جدول (paramètre) في الكون الأوروبي الغربي.

أليس الحجاج حول «الثقافة» و«الثقافة الكونية» مشروعا نكاد أبوابه لا تغلق؟

سعيًا إلى المطالب الوطنية، وهو ما يدفع إلى النظر في أحوال الموروث وفي الطاقة لدى أصحابه على خوض غمار الحياة الحداثيّة.

المعلّى الرابع هو سؤال يطرح انثروبولوجيا: كيف تلتقي الثقافات المختلفة دون أن تتنازع تنازع الفناء؟

الجواب عن السؤال يرجع إلى تأمل في الإنسان، إذ الإنسان غريب عن الإنسان ولكنّه من جهة أخرى يرى أنّ التماثل حقيقة بشرية، هذا البعد هو الكفيل بإنارة ظاهرة ثقافية تنزل في الظرف التاريخي الذي نشغل عليه.

لقد توهمت الثقافة الأوروبية ثم الغربية أنّها نسخ الكونية وأنّها تمتلك من الخصائص ما يجعلها الثقافة الوحيدة في الكون إلا أنّها أدركت فيما بعد أنّ للثقافات الأخرى المستضعفة خصائص وميزات وأنّ الثقافات القديمة العريقة قد تسعى إلى النهوض والانبعاث. فبات من الضروري القول بالتعددية الثقافية والقول هنا مطبّة للموقف يحمل دوما شكلا عدوانيا أو تنافسيا.

أليست المسافة بين مجالين مرتبطين بالثقافة الكونية هما الدافع إلى مزيد من التأمل في الشأن الثقافي؟

- الأول هو اقتران هذه الثقافة بأوروبا وبالآخرة العلمية والفلسفية والصناعية فجاءت الثقافة الكونية في لبوس أوروبي اتسع شيئا فشيئا إلى الرءاء الغربي.

المصادر والمراجع

1) Peter Berger, la religion dans la conscience moderne, essai d'analyse culturelle, éd. centurion, 1973, p. 28-29

(2) المرجع السابق، ص 29

(3) نفسه ص 35

(4) انظر 20-21 Chadly Fitouri, Biculturalisme et éducation, éd. Delachan et Niéstié, Paris 1983, p. 20-21.

(5) انظر، خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيت الحكمة، تونس 1990، ص 134.

باريس في عيون «مثقّف» القرن التاسع عشر: الاستطلاعات الباريسية لمحمد السنوسي أنموذجا

جمال الدين دراولي (*)

مدخل :

مثّلت الرّحلة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية رافدا أساسيا وآلية من آليات اكتشاف الآخر والتواصل معه أخذًا وعطاءً.

وغالبا ما كانت الرحلة المناسبة الأهمّ نوعي الأخر والتعرّف على منظومة أفكاره وحوالده وتقاليده ونمط عيشه، ونظّرت إلى العالم. وأصبح أدب الرّحلة مكوّنا من مكوّنات هذه الثقافة وغرضا قائما بذاته من أغراضها.

وهذا ما يفيد أن الثقافة العربية الإسلامية اتبنت في فترات التأسيس والازدهار على الانفتاح على الآخر وعيا أنّ العقل والحكمة موزعان على جميع الثقافات وعلى مختلف التجارب الحضارية. فلا ثقافة ولا تجربة حضارية تمتلك حق الاستئثار بالعقل والحكمة والفضيلة الأخلاقية، والمنجزات الرّاقية.

وحين ذهل العرب والمسلمون عن هذه الحقيقة التاريخية والسيولوجية، وآثروا الانغلاق على أنفسهم

توحّما أن ما أنتجه القدامى يتضمّن الكليّ المعرفي ويوفّر كلّ الحلول لكلّ المشكلات حالا ومآلا، عرفت الثقافة العربية الإسلامية مسارا تنازلياً وأصبحت على مدى قرون متعاقبة أشبه بالأرض الموات.

وتشكّل الوعي العربي الإسلامي الحديث على أساس هذه الحقيقة، ومثل سؤال التقدّم: لماذا تقدم الأوروبيون وتأخّر المسلمون؟ محور اهتمام الفكر الإصلاحي ونقطة ارتكازه.

على هذا الأساس بدأ منذ أواخر القرن الثامن عشر وإلى القرن التاسع عشر، بروز وعي جديد بالآخر المختلف واستعادت الرحلة باعتبارها وسيلة اكتشاف غير العربي وغير المسلم، وأداة لا غنى عنها يطلّ منها المصلح على أنماط في الاجتماع البشري مغايرة وعلى رؤية للعالم مختلفة، مكانتها من جديد بما هي آلية ضرورية للتناقل والتواصل مع الآخر الثقافي والحضاري، بغاية الاستفادة من خبراته ومهاراته ومبتكراته.

ومن ثمّ صار التطلّع إلى الأنموذج الأوروبي الذي

(*) جامعي، تونس

فرض إيقاعه وثبت ظفرو غلبته وأقنع بنجاعة اختياراته، وصفة لازمة لتجاوز التخلف الجاثم على المجتمعات العربية الإسلامية، إدراكاً من بعض إصلاحتي القرن التاسع عشر لضرورة تحرير المعرفة العربية الإسلامية من أسر الأطر المغلقة للثقافة التقليدية وتخليص المجتمعات العربية من ثقل الصور النمطية المستعداة، والتظم الجاهزة والصالحة لكل الأزمان والأمكنة.

1 - من الحجاز إلى باريس :

يعدّ الشيخ محمد السنوسي (ت 1900) من أبرز متأخري إصلاحتي القرن التاسع عشر في تونس وأكثرهم رحلة (زار فرنسا، إيطاليا، الأستانة، الشام، الحجاز)، وإنتاجاً (خلاصة النازلة، مسامرات الظريف، الرحلة الحجازية، الاستطلاعات، مطلع الدراري، الرياض الناضرة، غرر الفرائد، نظام المدينة المفيدة...) (1).

احتكّ بالشيخ سالم بوحاجب (ت 1924) المعداد من أشهر مدرّسي جامع الزيتونة المتتورين، إذ قال في حقّه الشيخ محمّد عبده «لو كان حركة الإصلاح في المشرق في بداية نشأتها علم بهذا الرجل لكان له فيها شأن عظيم» (2).

كان السنوسي وشيخه بوحاجب من أبرز مناصري النّبّان التونسيّين من جماعة الحاضرة التي تأسست في 1888 ومن أشهر محرّريها، علماً أنّ هذه الجريدة كانت ملتقى جيلين (جيل آخر الإصلاحيين وجيل الدّفعة الأولى من تلاميذ المدرسة الصادقية) وتقاطع ثقافتين (زيتونية تقليدية وصادقية محمّدية)، وجسراً إلى المستقبل.

مثلت الرحلة عاملاً أساسياً من عوامل سعة أفقه الفكري وكانت قادحاً لبداية تتّصله من المرجعيات الفكرية القديمة ومن الأنموذج المجتمعي التقليدي (أوليس تغيير وجهته من الحجاز (الرحلة الحجازية) إلى باريس (الاستطلاعات الباريسية) مؤذناً بذلك ؟

وإلى جانب تغيير الوجهة من الحجاز إلى باريس يلاحظ المتمعّن في رحلات السنوسي :

أ تغيير العنوان من الرحلة إلى الاستطلاع، ونحسب أنّ مفردة «الاستطلاع» تنطوي على شحنة دلالية متّصلة برغبة السنوسي في الاطلاع والكشف عن منتجات النظام الاجتماعي والتقدّم العلمي الذي عرفته أوروبا الحديثة، في سياق بحثه كسائر الإصلاحيين عن جواب للسؤال المركزي الذي طرحته الإصلاحية العربية خلال القرن التاسع عشر.

ب المبادرة إلى تدوين مشاهداته في باريس بدقّة وشمولية، وتيقّظه إلى الحاجة إلى اكتشاف الآخر في موطنه ومعرفته من الداخل. فإذا كان ابن أبي الضياف قد خصّص 14 صفحة من كتاب الإنحاف لباريس وفرنسا (من ص 97 إلى 110) ج 4 طبعة وزارة الثقافة تونس (1999)، ويبرم الخامس 145 صفحة (من ص 1874 إلى 2019 من الجزء الخامس المخصص للأقطار المسيحية طبعة بيت الحكمة تونس 1999) فقد أفردها السنوسي بكتاب خاصّ ضمّ 278 صفحة طبعته المطبعة الرسمية العربية تونس 1310 هـ / 1892 م، وسمه بالاستطلاعات الباريسية.

ج تركيزه -كما- سنوضح لاحقاً -على طرق التفكير وأنماط السلوك وأساليب العمل والحياة اليومية، بدل الغفوة الإجمالية التي تركّز على الجهاز السياسي والتنظيم الإداري والعسكري كما في بعض الرحلات السابقة (3) (انظر ابن أبي الضياف (أحمد)، انحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الزمان، وزارة الثقافة الدار العربية للكتاب، تونس 1999، ج 3، ص 97 إلى ص 110).

أولاً تُوفّر هذه المعطيات والقرائن على بداية تبدّد ذلك الإحساس الذي كان «متّف» القرن التاسع عشر يعتقد من خلاله بفكرة تفوّق الإسلام و«مُذجة» «الأناء» الحضارية، مثلما اعتقد كثير من أسلافه في القرون الماضية، على قاعدة أنّ «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»؟ (4) كما عبّر ابن تيمية في مؤلّف كتبه في مرحلة التآزم الفكري، بالنظر إلى ما أصاب الثقافة والدولة من تفكّك وما تعرّضت له المجتمعات العربية الإسلامية من ضربات خارجية.

2 - من معاينة التّنظيمات إلى متابعة اليوميّات :

اللاّت للنظر أنّ زيارة السنوسي إلى باريس تمّت بطلب منه ضمن فريق أرسلته الدولة التونسية في صيف سنة 1889 (بعد 8 سنوات من انتصاب الاستعمار الفرنسي) لتمثيل تونس في معرض باريس الدولي. وكانت رحلة السنوسي لمُدّة شهر واحد (انظر ص 4).

قسم السنوسي كتابه الاستطلاعات الباريسية إلى أربعة مناظر:

- المنظر الأول في الأصول السياسية (من ص 13 إلى ص 42)

- المنظر الثاني في اجتماعات الأهالي العمومية والزيارات الشخصية والمنافع الخيرية (من ص 43 إلى ص 90)

- المنظر الثالث في أحوال المعارف (من ص 91 إلى ص 153).

- المنظر الرابع في المعرض والمعروضات (من ص 154 إلى ص 274).

ويمكن أن نفهم تبسّط السنوسي في المنظر المتعلّق بالمعرض والمعروضات بالنظر إلى أنّ زيارته إلى باريس كانت في أساسها لهذا الغرض، ولكنّ المتأمل في الكتاب يلاحظ توسّعه في وصف الحياة اليومية في باريس وحرصه الواضح على معاينتها بنفسه في تفصيلها ودقّاتها.

فقد أبدى اهتماما ملحوظا بالنظام الصحيّ الحديث في باريس وما كانت عليه المستشفيات من نظام وترتيب وعناية بالمرضى (ص 76) في (التدفئة والتبريد ونظام الأكل) والمراقبة والمتابعة (ص 77)، وتوقّف عند اهتمام الفرنسيين بالفئات ذات الاحتياجات الخاصة التي غفل عنها المجتمع التقليدي إلى حدّ التهميش كالعميان والصمّ والبكم والمجانين (ص 101-78).

أولاً يكشف هذا التوجه عن بروز وعي جديد بإمكانية ممارسة عمّانة ناجعة وذات فاعلية إزاء الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام الآخر، تنطلق في المقام الأول من معرفة الآخر معرفة موضوعيّة دقيقة، والوقوف على مكان القوة لديه، وتوظيف ما أنتجه من معارف ومهارات ومبتكرات وأساليب ناجمة في المعاش، وتنزل ذلك منزلة اليوصلة أو الميزان الذي به تتم إعادة تشكيل الوعي بالذات عبر معرفة ما يحوزتها من أسباب الكينونة التاريخية والحضارية المحقّزة على تأكيد الذات من جديد عملاً بقاعدة «من يضرب بالمعنى يقتل به» المعترّة عن الرغبة في توظيف المعرفة الحديثة، والافتقار من عناصر القوة في النظامين الاجتماعي والسياسي الحديثين، لاستعادة المجتمع العربيّ الإسلامي ذي البنى التقليديّة توازنه وعافيته بعد ما أصيب به من وهن وتداع، بغاية امتلاك القدرة على استرجاع السيادة المفقودة، والدخول بثقة وتبصّر في مجرى التاريخ، والإسهام الجديّ في تنشيط الحركة الحضارية، لا على الممانعة المنكسرة من الداخل والتي تحوّلت بفعل تفاقم الإحساس الحادّ بالهزيمة إلى عمليّة ضدّ العصر والتاريخ، وإنّما على أساس التكافؤ والثّبة والاستعداد لتطور الذات.

وتجدر الملاحظة إلى أنّ هذا الاستنتاج لا يصدق إلّا على قلّة من إصلاححي القرن التاسع عشر، إذ التفاوت بينهم في الوعي بالذات وبالأخر وبالتاريخ كبير.

فالفرق شاسع بين الاعتقاد بأنّ التقدم الأوروبي لا يعدو أن يكون تطبيقاً (بصورة جديدة) لمبادئ الإسلام التي ذهل عنها المسلمون كما لدى غالبية المصلحين، والوعي بأنّ التاريخ البشريّ دورات خاضعة لتواميس وقوانين يستوي أمامها المسلم والنصراني واليهودي والبوذي، وأنّ بناء العالم إنجاز جماعي ومشروع تعدّدي، بعيداً عن روح المكابرة والاستعلاء، وعن هواجس التوجس والإدانة والصراع كما لدى السنوسي وقلّة من المصلحين (خير الدين، سالم بوحاجب، يريم الخامس).

103) ومحلات اللقطاء (ص 86). ملاحظا أن هذه الفئات استطاعت بفضل ما وجدته من عناية ورعاية قائمة على أسس علمية ونزعة إنسانية أن تستعيد ثقنها بنفسها وتكتسب من المهارات والخبرات ما به ساهمت في تغذية النهضة والتقدم، بدل أن تكون عالة على المجتمع ومصدر أخذ واستهلاك فحسب، متبها إلى أن المجتمع الباريسي - شأنه شأن المجتمعات الأوروبية - قام على الاستفادة من جميع مكوّناته، وتوظيف مختلف طاقاته، على قاعدة المواطنة المعبرة على مركزية دور الفرد في النسيج الاجتماعي الحديث، لا على النزعة التفاضلية والنظرة التراتبية التي أنتجها المجتمع التقليدي.

كما يلاحظ تركيز السنوسي على ما اتسمت به باريس من نظام وتناسق وجمالية في معمارها، من خلال تسليط الضوء على (تقاسيمها وطرقها ص 11) وعلى حدائقها وإدارة الكرايس (العربات) (ص 37) ونظام السير بها.

وانتبه السنوسي إلى أنّ التمدّن والتحضّر لا ينبغي النظر إليه في نتائجه المتمثلة في التقدم العلمي والتقني والازدهار الاقتصادي فحسب، إذ أنّ التقدم في أساسه وجوهره ذنعية حديثة انبنت على المنهج العلمي والتماثل الاجتماعي والمنزع الإنساني والذائقة الجمالية الرفيعة.

من هذا المنطلق انبرى السنوسي إلى وصف سلوكيات الفرنسيين في المحلات العمومية، إذ تكشف هذه السلوكيات - كما بين - على مقدار التمدّن والتحضّر الذي أحرزه الفرنسيون في معاملاتهم وعلاقاتهم.

وهذا ما يفسّر اهتمامه بالمقاهي والتياتراوات (المسارح ص 44) والمراقص وذكر أسمائها العديدة لبيان انتشارها في مختلف أنحاء باريس خاصة وفرنسا عامة، ومنزلتها لدى الفرنسيين والأوروبيين في الارتقاء بالأخلاق والذوق وتركيز أسس المجتمع المعاصر، واصفاً باستحسان عرضاً حضره، ملاحظاً أن المسارح «مجامع تهذيب الشعب وتربيته» (ص 34) وأنّ في بعضها روايات (مسرحيات) يراد منها التسلية ببعض الغراميات، لما فيه

من تنشيط النفوس وتعليم بعض آداب المحبة التي تنشأ عنها كثير من الحاصل المحمودة من الشجاعة والنظافة وكنتم السرّ ولطف المعاملة، (ص 46).

وأشاد السنوسي الشيخ الزيتوني بالمراقص لما «لها من اعتبار في الاجتماعات الأوروبية تبعث على الإسراع إليها، إذ تقام إكراماً للأضياف أو لجمع الصدقات، ... ومن أعظم أصولها انتظام طاقم الموسيقى التي ترتبط بها حركات الرقص الموزون» (ص 52).

وفي معظم ردحات الكتاب، كان السنوسي يبذل ما في الوسع لبيان أن هذه الأشكال التعبيرية التي عرفها المجتمع الباريسي الحديث لها جذورها وخماتها في الحضارة العربية الإسلامية، معبّراً من خلال ذلك عن تعامل جديد - من شيخ زيتوني - مع الأنماط المعيشية المستجدة التي أفرزها المجتمع الحديث، ينظر إليها بعقلانية وواقعية بعيداً عن هواجس الاستعلاء الموهوم وروح الإذانة، إدراكاً أن الفكر العربي الإسلامي ليس وحده - كما تشيع النظرة السلفية - وعاء الحكمة، وأنّ الأنماط المعيشية للمجتمع التقليدي، ليست في كلّ الأحوال مستنوعة الفضيحة، ومستقرّ الأخلاق الحميدة من المعاملات والعلاقات.

على هذا الأساس جاء اهتمام السنوسي بنظام البيوت الخاصة والإدارات العامة في باريس، لافتاً النظر إلى أنّ التزاور في أوروبا «على غاية من الترتيب وله أوقات مخصوصة» (ص 63).

ومن ثمّ جاء «اهتمامهم بالأوقات وصرفها في الشغل الصحيح» (ص 63) عاكداً مقارنة بين ذلك وبين ما يحدث في كثير من البلدان الشرقية، حيث «ترى أصحاب الحاجات في عذاب الانتظار في جميع الأطوار» (ص 63)، فيما قام نظام الإدارة العمومية في باريس خاصة وأوروبا عامة على التخطيط والترتيب واحترام المواعيد وإعلاء شأن المواطن «فلهم أوقات يرسمونهم للمقابلات، أسبوعية ويومية ساعتها معيّنة من يوم القبول يقبلون فيها كلّ وارد، وماعدا ذلك فإن

الأماكن من النساء خاصة ولكل واحدة منهن شهادة حصلت عليها بامتحان الكفاءة في المعالجة (ص 70) لبيان أنَّ هذه المؤسسات الخيرية تشغل على أساس علمي وحرفي.

ولم يغفل السنوسي عن وصف مشاهداته في كلية الطب (مكتب الطب) (ص 95) والكلية العسكرية (مكتب الحرب ص 95) ويشيد بتعليم المرأة مثلها مثل الرجل (ص 94) كما تبسط في ذكر كليات اللغات والترجمة (ص 108 - 109 - 121) واهتمام الفرنسيين البالغ بهذا الشأن، بغاية معرفة الآخر وحسن التواصل معه.

وهذا يدل على إدراك السنوسي أنَّ الباريسيين والأوروبيين بوجه عام قد اخترق ذهنيته المنهج العلمي، فأخضعوا حياتهم لمنتجات العلم والمعرفة الحديثة وساروا على نهج التعاقد الاجتماعي، تعبيراً عن عقلنتهم لهذه الحياة في شتى مجالاتها.

الخاتمة :

يمكن الجزم بأنَّ «الاستطلاعات الباريسية» أول مؤلف لـ «تونس» بغيره يخصصه صاحبه لمعرفة «الأخر» الغالب من الداخل، دونما تركيز - كما لدى معظم إصلاحيي القرن التاسع عشر - على التنظيمات السياسية والعسكرية، مما يبيح القول إنَّنا - من خلال هذا الكتاب - مع بدايات وعي جديد لدى «مثقفي القرن التاسع عشر»، بأسس التقدّم ومقدماته التي مثّلت قاعدة الازدهار المادي ونقطة ارتكازه، وبمنزلة الفرد ضمن البناء الاجتماعي الحديث.

فالتقدّم «الأروباوي» قام في أساسه على دخول الشعب بمختلف فئاته لبناء النهضة العلمية والاقتصادية وتسير الشأن العام، فيما ظلّت نظرة معظم الإصلاحيين في القرن التاسع عشر للعامة منطوية على شحنة استهجان واستنقاص، فهم في معظم الأدبيات الإصلاحية دهماء وغوغاء ورعاع وعربان وطلغام وسوقة.

الحاج لمقابلة أحد في غير معياده يرسل له بطلب تعيين يلاقيه فيه فينتظره، وهم يحتفظون بضبط هذا الوقت، والتقدم عليه ولو بأدنى حصة يعدّ من الاستعجال وربما لم يقع قبوله على حسب الوعد» (ص 63).

ومن نظام المؤسسات العمومية في سيرها اليومي انتقل السنوسي إلى وصف الضيافات الخصوصية في المنازل الباريسية مبيّناً أن عادة الباريسيين والأوروبيين بأنّ مداخل بيوتهم توجد بها معالق للثياب حتى إذا دخل الضيف يعلق فيها ثوبه الخارجي وإذا دخل على الجمع خلج قلنسوته، ويتقدّم لقبوله صاحب البيت بالمصافحة وربما قدمه ليعرّف به من حضر من لم يعرفهم سابقاً وحتى جميعهم بالمصافحة.

وأما ترتيب موائد الأكل فهو على النمط المستحسن بالجلوس على الكراسي. المرتبة بحيث أنَّ صاحب الدعوة يعمّن لكل واحد من الحاضرين كرسيه، ولاحقاً للضيف في الجلوس قبل الإذن من صاحب الدعوة، ومراتب الجلوس معتبرة بحسب مراتب الجالسين وحقّ الضيف معتبر عندهم... فكل واحد من الجالسين يختصّ بمندبل وصحن وسكين وعلقة وشوكة وقبل حضور الطعام تعوض على الجالسين جريدة (فاتمة) بيان ألوان الطعام الحاضرة. ويذاع عليهم فيتناول كل واحد بغيته وكلما تغير اللون تغير الصحن... ويقدمون الشربة ثم اللحوم ثم الحضر ثم المخلاتات ثم الخلويات ثم الفواكه» (ص 65). «وبعد الفراغ من الطعام يتجالسون على المحاضرات وتُضرب البيانو بأحسن النغمات وفي أثناء المسامرة، يديرون من مسخّنات الشاي أو القهوة في البرد، والمبردات الثلجية من مشروبات الفواكه السكرية في الخبز» (ص 65).

وتستلّ للسنوسي الاطلاع على ما وسمه بـ «الأماكن الخيرية المؤسسة في باريس وأوروبا بحكم واجبات الإنسانية» كإطعام الفقراء وتغذية رضعائهم وتعليم أبنائهم ما يحتاجون من العلوم والصناعات ومداواة المرضى... ملاحظاً أنَّ أعضاء إدارة هذه

أليست هذه إحدى معضلات الفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر، إذ لم يتجاوز معظم كتابه مستوى السطح في نظرهم إلى التقدّم الأوروبي؟

أليس كتاب «الاستطلاعات البارسيّة» فاتحة وعي جديد بهذه الإشكاليات التي سيخوض فيها بذهنية مختلفة تلاميذ الإصلاحيين من مؤسسي حركة الشباب التونسي؟

فهل يستقيم أن يكون سؤال التقدّم، السؤال المركزي لدى إصلاحيين، فيما تظل نظرتهم إلى العامة التي يعدّ دخولها معترك النضال السياسي والاجتماعي، سبب التغيرات الهيكلية التي شكلت أسس المجتمع الحديث، وعليها نهض التقدّم والازدهار الاقتصادي والصناعي، متبقة من رؤية تقاضية وترائيّة تعود جذورها إلى المنظومة الفكرية والاجتماعية التقليدية؟

المصادر والمراجع

- (1) انظر، بيس (محمد الصادق)، محمد عثمان السنوسي، حياته وآثاره، الدار التونسية للنشر تونس [د.ت.].
- Channoufi (Ali), un savant tunisien du XIX siecle Mohamed Esnoussi, sa vie et ses oeuvres, P.U.T.Tunis 1977.
- (2) ابن عاشور (محمد الفاضل)، تراجم الأعلام، الدار التونسية للنشر 1970، ص 299.
- (3) انظر، ابن أبي الضياف (أحمد) إلخاف أهل الزمان باعتبار ملوك تونس وعهد الأمان، مصدر، نفسه. والخاص (محمد بيرم)، صفوة الاعتبار بمشروع الأعمار والأقطار، الفطر التونسي بيت الحكمة قرطاج تونس 1999.
- (4) انظر، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مطابع نجد، المملكة السعودية، [د.ت.].

نظرية ثقافية عربية ميسرة

محمود النواوي (*)

مقدمة :

نوجز في هذا المقال ما توصلنا اليه من معطيات وملاحظات حول منظومة الثقافة أو ما نسميه نحن الرموز الثقافية التي لم تعد مجرد مفهوم كما كانت عندنا في عهد ميلادها الأول. بل أصبحت الآن منظورا فكريا مؤهلا لكي يكون نظرية ثقافية عربية تساهم كما يقول تعريف النظرية نفسه، على الفهم والتفسير للظواهر من الظواهر عند أفراد الجنس البشري ومجتمعاتهم (Encyclopedia of Sociology 1974:274).

نصف هذه النظرية بأنها عربية: أولا لأن هويتنا ولساننا عريبيان وثانيا لأن الإطار الفكري والمنهجي الذي نطرح فيه مقولة نظريتنا هذه ونحلل به مختلف مستويات وزوايا عملية البناء الفكري السوسيولوجي التفسيرية حول طبيعة الثقافة هو منظور الجمع بين العقل والنقل الذي تميزت به الحضارة العربية الإسلامية في إنشاء ثقافتها العالة بين نخب الفقهاء والعلماء والمفكرين في عصور سيادتها الكاملة في العالم في ميادين العلم والمعرفة المختلفة.

(*) جامعي، تونس

إن نظرية الرموز الثقافية هذه لا تفسر فحسب سبب هيمنة - سيادة الإنسان على الكائنات الأخرى في هذا العالم بل تفسر أيضا سبب بطء نموه الجسدي وطول عمره مقارنة بالمخلوقات الأخرى كما سنرى لاحقا. نطرح أيضا من خلال نظرية الرموز الثقافية تفسيراً لمسألة العوامل المحددة لهويات الأفراد والشعوب وخطر الهيمنة الديمومية والثقافية الاحسية على تلك الهويات. كما نجد تمثيلاً نظرياً لنظريتنا هذه لقضية طالما اقتصر الحديث عنها على رجال الدين والفلاسفة. إنها قضية خلود الفكر الانساني. وبعبارة أخرى ما الذي يؤهله للبقاء الطويل وحتى للخلود؟ تضع نظرية الرموز الثقافية عندنا حدا للغموض الذي نجده في إجابات وتأملات رجال الدين والفلاسفة. كل ذلك يعطي نظريتنا مشروعية لكي تكون نظرية علمية بالمعنى الذي يعطيه الفيلسوف كارل بوبر للعلم (بوبر 2006).

أولا : السؤال المركزي

نطرح هنا سؤالا محوريا في صميم الانشغال بفهم الإنسان، هذا المخلوق الفريد. وسؤالنا هو : هل

ثانيا : الرموز الثقافية ويطء نمو الانسان وطول عمره

مما لا شك فيه أن الأغلبية الساحقة من خاصة وعامة الناس لا يكادون يتخيلون أن هناك علاقة بين الرموز الثقافية عند الانسان، من ناحية، والنمو الجسدي البطيء للانسان وعمره الطويل، من ناحية ثانية. ونحن نحرم أن معظم قراء هذا المقال ليسوا استثناء لذلك. أما من جهتنا فقد توصلنا إلى تأكيد هذه العلاقة عبر سنوات من التأمل والتفكير والبحث مساعدتنا على انشاء نظرية الرموز الثقافية القادرة لا على تفسير هذه العلاقة فقط عند الانسان بل أيضا على تفسير العديد من معالم السلوك البشري وطبيعة هوية الانسان نفسها، كما أشرنا إلى ذلك في مطلع هذا المقال.

تستند مقولة نظريتنا لما ورد أعلاه على ملاحظات رئيسية محددة حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري بقوة عن غيره من الأجناس الحية الأخرى:

1 - يتصف النمو الجسدي لأفراد الجنس البشري بطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي تجده عند بقية الكائنات الأخرى. /فبينما مثلا يمشي الطفل على قدميه قبل أو بعد بلوغه بقليل الريح الأول من عمره ثمضي صفار بقية الكائنات الأخرى في الساعات أو الأيام الأولى بعد ميلادها.

2 - وبناء على ذلك النمو البطيء تأتي مشروعية ضرورة تمتع أفراد الجنس البشري بمعدل سن أطول من عمر معظم أفراد الأجناس الأخرى حتى يمكن لعملية النمو المتعددة المستويات عند الانسان أن تكتمل وتبلغ أقصى نضجها. والحق كل الحق لمن يقول بأن بعض السلاحف تعمر أطول من الانسان. ولكن هذا القول يعزز الجانب العلمي في نظرية الرموز الثقافية عندنا. إذ يؤكد الفيلسوف الشهير كارل بوبر Karl Popper أن النظرية تصبح علمية متى أمكن نفي مقولتها أي تنييدها falsification في بعض الحالات (بوبر: 109-116: 2006).

الانسان كائن ثقافي بالطبع؟ وهل يمكن تأسيس نظرية فكرية حول هذه الطبيعة الثقافية للانسان؟

إن الإجابة الشافية على ذلك قد تحتاج إلى آلاف الكلمات في مقال أو دراسة أو كتاب أو حتى إلى عديد المجلدات. ويمكن للمرء أن يبنى، مثلا، منظور الفلسفة أو العلوم الاجتماعية أو هما معا لكي يكتب أطروحة متماسكة في هذا الموضوع. فنحن نعرف كم سال حبر أقلام الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين على الخصوص من كل الحضارات وفي كل العصور حول مقولة مشابهة تمثل في: أن الانسان مدني/ اجتماعي بالطبع.

ومن جهتنا، فنحن نرى أنه ليس من الضرورة الإطناب في النقاش والجدال في جوهر الحجج المؤكدة على الطبيعة الثقافية للكائن البشري.

فالمسألة يمكن حسمها في مقال قصير لا يتجاوز بعض آلاف الكلمات وكما يقال: فقير الكلام مائل ودل أو البلاغة الإيجاز. وهذا ما نرغب في القيام به باقتصاد شديد في الحروف والكلمات، من ناحية، وبساطة كبيرة في التعبير وربما في الإقناع في قضية تبدو معقدة من ناحية أخرى.

ولبلوغ ذلك نعتمد على منهجية الجمع بين العلوم الاجتماعية، من جهة، والعلوم الطبيعية، من جهة أخرى. إذ يصعب التعمق في فهم طبيعة الانسان في غياب أي من هذه العلوم. فلا يجوز علميا تحليل جوهر الانسان وعمق كينونته بدون الحديث عن العوامل البيولوجية والفيزيولوجية / الجسمية عند الانسان. كما لا تقبل محاولة فهم هذا الأخير بتمهيش أو الترك جانباً أهم ما يميز الجنس البشري بطريقة فاسدة وحاسمة عن بقية الأجناس الحية الأخرى، وهي المنظومة الثقافية أو ما نسميه نحن بالرموز الثقافية: اللغة المكتوبة والمنطوقة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأساطير والقوانين والقيم والأعراف الثقافية (الذوايدي 2006).

نظرية النسبية لأينشتاين تختلف عن نظرية التحليل النفسي عند فرويد.

والأولى هي نظرية معرّضة للتفنيد بينما نظرية التحليل النفسي تجد دائماً تفسيراً لمشاكل المرضى النفسانيين أي أن نظرية فرويد غير قابلة للتفنيد. ومن ثم يخلص بوير إلى القول بأن النظرية تكون علمية فقط إذا هي كانت قابلة للتفنيد. ويستنتج من ذلك أن هدف العلم لدى بوير لا يتمثل إذن في الوصول إلى ما هو يقيني وحقيقي بطريقة نهائية. بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجديد للعلم.

3 - يتفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة أو الخلافة في هذا العالم بدون منافسة حقيقية له من طرف باقي الأجناس الأخرى.

4 - وكما ذكرنا من قبل، يتميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما أطلقنا عليه مصطلح الرموز الثقافية.

5 - يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي، من جهة، والجانب الرموزي الثقافي (4)، من جهة ثانية. تشبه هذه الثنائية مصطلح الجسد والروح الذي يستعمله الفلاسفة وعلماء الدين، ونظراً لغموض كلمة الروح عندهم جميعاً، فنحن نفضل استعمال مصطلح «الرموز الثقافية» بدل الروح لوضوح معناها أكثر. وبذلك يجوز في رؤية الإطار الفكري لنظريتنا وضع هوية الإنسان المزدوجة في المعادلة التالية = الإنسان = جسم + رموز ثقافية.

إن التساؤل المشروع الآن هو : هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميز بها الإنسان ؟

أ - هناك علاقة مباشرة بين المعلمين 1 و 2. إذ أن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة، كما ذكرنا، إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والتفنج المختلفة والمتعددة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي، إذن، من نوع العلاقة السببية.

ب - أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضاً ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم 1) للإنسان، من ناحية، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم 4)، من ناحية أخرى.

ت - عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري في العالم بالعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين 1 و 2 لا يؤهلانه، على مستوى القوة المادية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية الأخرى، إذ الإنسان أضعف جسدياً من العديد من الكائنات الأخرى. ومن ثم يمكن الاستنتاج بأن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية وبمباشرة بالمعلمين 4 و 5 : الرموز الثقافية والهوية المزدوجة. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة الرموز الثقافية. وهكذا يتجلى الدور المركزي والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة أو الخلافة في هذا العالم.

ث - لقد كانتا المجلة الأمريكية العلمية Scientifc American المعروفة حول أسباب بطء النمو الجسمي عند الإنسان فلم يأتنا رد من هيئة تحرير هذه المجلة إلا بعد حوالي عام. كان ذلك في شهر أكتوبر 2005، واقتصر الرد فقط على نصيحتنا بالاطلاع على المواقع الإلكترونية لعلم الأنتروبولوجيا. ومن ثم رأينا مشروعية طرح الفرضية التالية: إن الرموز الثقافية تسمح بتفسير المعلمين 1 و 2، فالنمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل جهتين : الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية الثقافية. وهذا خلافاً للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع. أي أن الأمر في عملية النمو الشامل عند الإنسان يتطلب بذل جهدين مما يؤدي نتيجة لذلك إلى تعطيل عملية النمو عند الإنسان على الجبهتين. ويتج عن ذلك البطء في النمو الجسمي والرموزي الثقافي على حد سواء.

ج - يلخص الرسم التالي مركزية الرموز الثقافية

في ذات/ هوية الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لنظريتنا القائلة بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع.



ثالثا : مركزية الرموز الثقافية بين العقل والنقل

إن التحليل العقلي الميداني عندنا قد برهن أن الرموز الثقافية هي بيت القصيد في صلب هوية الإنسان. وهذا ما لاحظه في رؤى ونظريات العلوم الاجتماعية المعاصرة والحديثة أمثال الماركسية والبنوية والتحليل النفسي عند فرويد وأتباعه. يتتقد اليوم علم الاجتماع الغربي يجب تهميشه الاهتمام بالثقافة/ الرموز الثقافية كمصدر رئيس لفهم وتفسير السلوكيات البشرية وحركية المجتمعات والحضارات البشرية. ينطبق هذا التهميش على كل من الرواد الأوائل لعلم الاجتماع الغربي وعلى المحدثين منهم. فكلهم تنبأوا ما يسمى «البرنامج الضعيف» weak program في دراساتهم للثقافة. ومن ثم فهم ينسبون إلى علم اجتماع الثقافة (Crane Sociology of Culture 1995) وليس إلى علم الاجتماع الثقافي (Spillman 2007) الذي يعطي الثقافة مركزية كبرى في تحاليله لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية وفي بناء مفاهيمه ونظرياته الفكرية. وبعبارة أخرى، فعلم الاجتماع الثقافي ينظر إلى الرموز الثقافية / الثقافة باعتبارها متغيرا مستقلا independent variable يتمتع باستقلالية قوية. فأصحاب هذه الرؤية للثقافة من علماء الاجتماع يوصفون بأن لهم «برنامجا قويا strong program» في تعاملهم مع العوامل الثقافية في المجتمع. علما أن علماء الاجتماع الثقافيين هم أقلية صغيرة جدا اليوم بين زملائهم وأن وجودهم يزداد يروزا

ونشاطا خاصة في علم الاجتماع الأمريكي. وما لا ريب فيه أن حركة علم الاجتماع الثقافي تساند جهودنا البحثية والفكرية التي قمنا بها على انفراد حول مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان منذ التسعينيات من القرن العشرين. وما يعزز في مسيرتنا الفكرية هذه هو ما نجده في فكر التراث الثقلي الاسلامي وبالتحديد في القرآن الكريم.

فمنهجيتنا في هذا الطرح الفكري السوسولوجي هي منهجية العقل المسلم العالم الذي يجمع بين العقل والنقل. فهل هناك آيات في القرآن تؤكد على مركزية الرموز الثقافية في هوية الكائن البشري؟ جاء ذكر آية «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ...» أكثر من مرة في السور القرآنية.

فالخطاب في هذه الآية موجه من الله إلى الملائكة لكي يسجدوا لأدم تكريما له عن غيره من المخلوقات الأخرى. ومن ثم، تأتي مشروعية معرفة معنى كلمة «روحي». ذهب معظم المفسرين إلى القول بأن كلمة «روحي» تعني «الحياة» في آدم. وهو معنى لا ينسجم مع «سجد» الآية. إذ لو كان معنى كلمة «روحي» مجرد «الحياة» في آدم لما كان الإنسان متميزا عن المخلوقات الأخرى حتى يدعو الله الملائكة للسجود لأدم وحده. ومن هنا، فمعنى كلمة «روحي» في آية «ونفخت فيه من روحي» لا بد أن يعني شيئا يتميز به الإنسان عن سواه يؤهله وحده لكي تسجد له الملائكة، من جهة، وتعطى له وحده الخلافة/ السيادة في العالم، من جهة ثانية. (واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ... البقرة 30) (وعرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ... الأحزاب 33). وتبعا لتحليلنا هذا فإن الرموز الثقافية تمثل صلب النسخة الروحية الإلهية في آدم. وبالتالي يندرج مشروعنا البحثي منذ أكثر من خمس عشر سنة في صلب علم الاجتماع الثقافي ذي «برنامج شديد القوة».

رابعاً : السمات الخمس المتعالية للرموز الثقافية

عند التعرّف في جوهر طبيعة الرموز الثقافية تبين لنا أنها تتسم بسمات متعالية/ غير مادية transcendental تجعلها تختلف عن صفات مكونات الجسم البشري وعالم المادة. ولشرح ذلك نقتصر على ذكر خمس منها نعتبرها سمات رئيسية لمنظومة الرموز الثقافية.

1 - خلق الرموز الثقافية من الوزن والحجم

إن مكانة أهمية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، كما رأينا، تتطلب بكل مشروعية فهما متعمقا لطبيعتها. وعملا شك فيه أن ذلك يزيدنا عمقا في فهمنا للإنسان خليفة الله في الأرض. فمن خلال رؤية إيسيمولوجية/ معرفية تتصف الرموز الثقافية بكونها عناصر لا وزن لها ولا حجم بالمعنى المادي للأشياء. فكل الأشياء المادية لها وزن وحجم مهما كان صغر حجمها ورفاعة وزنها. وهذا مالا غنجد في عناصر منظومة الرموز الثقافية البشرية كاللغة والفكر والدين والمعرفة والعلم والأجسام والقيم والمعايير الثقافية في المجتمعات والحضارات البشرية. ومن ثم يمكن القول بأن الرموز الثقافية هي ذلك الجانب الروحي من الإنسان كما تحدث عنه الفلاسفة والرسالات الدينية عبر العصور باعتبار أن طبيعة الروحانيات ليست من جنس طبيعة الماديات. فهذه الأخيرة مثلا لها وزن وحجم بينما الأولى ليس لها وزن وحجم بالمعنى المادي. نحن نعتبر أن هذه اللفظة غير المادية لطبيعة الرموز الثقافية أمر مشروع جداً لأنه يصف واقع الرموز الثقافية الذي أهملته العلوم الحديثة والذي بدوره لا يمكن فهم وتفسير العديد من الظواهر ذات العلاقة بالرموز الثقافية كما سئري. وليس من العجيب أن لا يتناول علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع هذه الجوانب في تحاليلهم للثقافة كنسب ذي أولوية في تحليل ودراسة المجتمعات البشرية. ويعود ذلك في المقام الأول إلى كون أن العلوم الحديثة بكل أصنافها أعطت، من ناحية، أهمية كبرى إلى العوامل والمؤثرات المادية والكمية وهمشت، من

ناحية أخرى، نظيراتها غير المادية والتي لا يمكن التعامل معها بمنهجية ومنطق العلم الوضعي الغربي Positivism الذي يهيمن في العصر الحديث على أنساق المعارف والعلوم في القارات الخمس.

2- تتميز عناصر منظومة الرموز الثقافية بسهولة وسرعة التنقل عبر المكان والزمان. يرجع ذلك في المقام الأول إلى فقدانها عاملي الوزن والحجم اللذين لهما انعكاسات كبيرة وأمثلة متعددة لدور الإنسان المتميز في هذا العالم. إن الأمثلة الميدانية كثيرة على مصاديق تأثير عاملي الوزن والحجم على سرعة وتقل الأشياء. فلماذا يتم بث الشيء المكتوب بسرعة كبيرة بواسطة آلة العاكس مقارنة بارسال البريد العادي أو حتى البريد السريع؟ ولماذا تطلق الكلمة المطبوعة أو المكتوبة بسرعة فائقة عبر الصوت البشري وأيضا عبر الهاتف والمذياع والتلفزيون والأترنت؟ يفسر منظورا للرموز الثقافية ذلك بسبب غياب عاملي الوزن والحجم في الكلمة المرسل بالصوت أو بأجهزة التواصل الحديثة. وعلى مستوى آخر كيف نستطيع تفسير وضع محتوى عدد هائل من عشرات ومئات آلاف صفحات المجلات والكتب والمجلات في عدد قليل من الحاويات الإلكترونية الصغيرة جدا Flash Disks؟

ومن خلال رؤية نظريتنا المطروحة هنا، تتمثل الإجابة على هذا السؤال في أن قدرة الحاويات الإلكترونية على حمل كل مضمون المجلات والكتب والمجلات ذات المضمون الكبير الحجم الذي تحتويه مئات وآلاف وملايين المجلات والكتب والمجلات مكتوب بحروف اللغات البشرية ورموزها التي لا وزن لها ولا حجم. إذ تنتمي إلى منظومة الرموز الثقافية صاحبة الطبيعة والتكوين غير الماديين الأمر الذي لا يكاد يجعلها تحتاج إلى فضاء ووعاء ماديين لاحتوائها. فتفسير هذه الظاهرة التي لا يصدقها المنطق المادي يجد مشروعية كبيرة في اللجوء إلى منطق غير مادي خال من عاملي الوزن والحجم لكنه منطق معقول. وهكذا تنضح ضرورة إفساح المجال في البحث العلمي لتجاوز المنطق المادي لفهم وتفسير الظواهر.

3 - ونظرا إلى أنّ الرموز الثقافية لا تخضع للمنطق

خامسا : مشروعية خلود الفكر البشري

يستعمل الناس من الخاصة والعامة كلمة الخلود لكي يصفوا بها مثلاً فكرياً أو حكمية هذا الفيلسوف أو ذلك المفكر الكبير ورجل الدين والعالم الشهير الذين ظلت أفكارهم ونظرياتهم وحكمهم وقوانين اكتشافاتهم ترددها وتستعملها الأجيال المتعاقبة عبر العصور.

يثير هذا بالطبع سؤالاً معرفياً لا ينبغي الهروب عنه ولا محاولة الإجابة عليه بكثير من الغموض الذي يضرب في نهاية المطاف بعملية الفهم والتفسير، ومن ثم، يكسب رهان التقدم في ميادين المعرفة والعلم.

تساعد نظريتنا للرموز الثقافية كثيراً على وضع حد للغموض في الفهم والتفسير ومن ثم القدرة الكافية على فهم وتفسير أسباب خلود الأفكار والحكم والنظريات والمفاهيم والقوانين العلمية عبر الزمان والمكان.

نحكما رأينا من وجهة النظر القرآنية، أن أصل الرموز الثقافية هو النسخة الروحية الإلهية في آدم (لذا سمّيته وثقّت فيه من روي ففعولاً له ساجدين). أي أن جذور الرموز الثقافية البشرية هي جذور ميتافيزيقية إلهية تنصّب باللاذنية السرمديّة التي هي من صفات الله في القرآن الكريم. ومنه فلا غرابة إذن أن يكون الفكر البشري بكل أنواعه مؤهلاً لمدى حياة طويلة أو للخلود المطلق عبر العصور وعبر الثقافات والحضارات البشرية المتنوعة. أليس الفكر الإنساني معلماً أصيلاً ومكيناً في منظومة الرموز الثقافية ذات الأصول الميتافيزيقية السرمدية؟

سادسا : اللغة والدين أقوى محدّدات هويات الشعوب

تعتبر اللغة والدين أهمّ عنصرين في منظومة الرموز الثقافية. فالتحليل يقيد بأن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعاً، كما رأينا. أي أنه يتعذر وجود بقية الرموز الثقافية / الثقافة بدونها فهي، إذن المؤسسة لظاهرة الثقافة البشرية في المجتمعات الانسانية. أما الدين فهو أيضاً ذو دور بارز وحاسم في تحديد طبيعة

المادي فإنها لا تتأثر بعملية النقصان التي تتعرض لها الأشياء المادية ذات الحجم والوزن.

فإعطائنا مثلاً خمسين ديناراً من مالنا للآخرين أو انتظاراً من قمحتنا أو عمارة من عمارتنا ينقص مما هو عندنا من رأس مال وممتلكات مادية.

أما إذا منحنا الآخرين شيئاً من علمنا وقيمنا الثقافية ولغتنا فإن ذلك لا ينقص شيئاً منها إذ إنها عناصر رموزية ثقافية لأحجم لها ولا وزن.

4 - تتصف الرموز الثقافية بسمة البقاء طويلاً عبر الزمان والمكان. فاللغة، وهي أم الرموز الثقافية جميعاً، لها قدرة كبيرة على تخليد ما يكتب بها.

فاللغات المكتوبة على الخصوص تمكن المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها إلى أجل غير مسمى يشبه طول بقاء الكائنات الميتافيزيقية رغم اندثارها البيولوجي والجسدي ورغم تعبيرها للمكان. ولا تقتصر هذه الأبعاد الميتافيزيقية / المتعالية غير المادية على اللغات المكتوبة فحسب بل تشمل أيضاً الاستعمالات الشفوية للغات. أفلا نلاحظ إلى استعمال اللغة المنطوقة في تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وإبنائهم إلى آلهاتهم؟ فبأنفرادهم بهذا النوع العالي من اللغة المكتوبة والمنطوقة عن بقية الكائنات الأخرى يستطيع بنو البشر تحرير أنفسهم من العراقيل المادية لهذا العالم فيقيموا تواصلاً وعلاقات مع العالم المتعالي / الميتافيزيقي.

5 - يفيد التعمق في طبيعة الرموز الثقافية بأنها تختوي على قوة جبارة تمكن بني البشر من التغلب على أكبر التحديات. فقيم العدالة والمساواة والحرية أثبتت قدرتها على شحن الأفراد والمجموعات والمجتمعات البشرية بطاقات قادرة هادرة. ألا يعتبر قول الشاعر العربي أبي القاسم الشابي عن ذلك:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة

فلا بد أن يستجيب القدر؟

سابعاً : المشروعية الإستيمولوجية لتبني العقل والنقل في بناء المعرفة / العلم :

إن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعامة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصادقية التي تصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أخرى، فإنها معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطأ والصواب. فهي معرفة مزدوجة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسماً وروحاً. فكما أن هذين العنصرين جعلاً من كينونة الإنسان مسرحاً للجدلية والتوتر والصراعات والحركة داخل ذات الإنسان فإن ملمحي الخطأ والصواب للمعرفة البشرية جعلاً أيضاً من هذه الأخيرة ظاهرة دأبة الحركية والاجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة الموسوعة المعرفة الإنسانية، أي أنها معرفة تظل دائماً مزيجاً من الشك واليقين.

إن امتياز الإنسان بالتفكير عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون وكما تؤكد العلوم المعرفية Cognitive Sciences الحديثة، هو في نظرنا العامل الرئيسي الحاسم والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية، من جهة، والمعرفة البشرية المتعلقة، من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والحلل للظواهر قصد فهمها ينطوي دائماً على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة المصداقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية. إن مقدرة الإنسان على التعقل والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة/الخطأ) للمعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذن سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى صديقتها ويفتيها إلا بشي من التحفظ على الأقل. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر

الثقافة ومعالها كما يتجلى ذلك، مثلاً، في مجتمعات العالم العربي الإسلامي. ومن ثم ينظر الباحثون في العلوم الاجتماعية إلى كل من اللغة والدين على أنهما المحددان الرئيسيان cultural markers لهوية الشعوب (Kivisto 2002:14) إذ هما يحتلان المركز في مقولة نظريتنا: الإنسان كائن ثقافي بالطبع، كما بينا في الرسم. ومنه فالهجوم عليهما في العهد الاستعماري الغربي أو في عصر العولمة الغربية اليوم يعد أخطر من الإحتلال العسكري أو الهيمنة الاقتصادية التي تعرضت/تعرض لها مجتمعات العالم الثالث ومن بينها المجتمعات العربية من طرف الهيمنة الغربية المعاصرة. فمن جهة، نجح الإستعمار الفرنسي في هجومه على اللغة العربية في بلدان المغرب العربي ولا تزال آثار ذلك ماثلة للعيان بعد ما يقرب من أو يزيد على نصف قرن من استقلال الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا. ومن جهة ثانية، فالهجوم على الإسلام في الغرب اليوم على قدم وساق خاصة منذ أحداث 11 / 09 / 2001. ولا ريب أن هذين الهجومين شديداً الخطورة على المجتمعات العربية الإسلامية إذ أن الهجوم على اللغات والمعتقدات الدينية في المجتمعات البشرية من طرف القوى الاستعمارية والإمبريالية القديمة والحديثة هو هجوم على أعز عنصرين في منظومة الرموز الثقافية التي أهلت الإنسان لكي يكون وحده كائناً ثقافياً بالطبع. إنه هجوم على ما يكسب به الفرد والمجتمع أصالة وعمق هويتهما. وباختصار فإن تهميش أو إقصاء اللغات الوطنية والمحلية، من ناحية، وتشويه مبادئ ديانات الشعوب، من ناحية أخرى، يؤديان إلى اغتراب المجتمعات البشرية قليلاً أو كثيراً عن هويتها الثقافية. إن القول بأن الغزو/الهجوم اللغوي الثقافي للمجتمعات والأمم هو أخطر أنواع الغزو جميعاً ليس بالقول الأيديولوجي في رؤية نظريتنا للرموز الثقافية لأن الأمر يمس هنا أعماق، لأسس لمكونات هويات الشعوب. أليس الإنسان كائناً ثقافياً بالطبع ؟

والصدق من الكذب بوجه برهاني لمدخل لل شك فيه (مصدر سابق : 29).

وبما لا ريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتي أو الغزالي، والمناقشة تبني الوضعية والإمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق)، من ناحية، وإلى التقليل من جانب الزلل (الكذب)، من ناحية أخرى، في إشكالية الصحة والخطأ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كلياً على جوانب الكذب (الخطأ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن صدقية المعرفة الخلدونية المثارة التأثير الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والإمبيريقية. فلقد صححت المعرفة الخلدونية الخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من صلاتنا الخاطئة حول ظواهر الكون في عالم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تستأصل، جملة وتفصيلاً، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطأ والزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشئ للمعرفة بعقله البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم:

- 1 - تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون في الطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.
- 2 - محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها ببعضها البعض.
- 3 - عوامل التحيز التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها عمراً كاملاً بخاضة في محاولته دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية والنفسية.

في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين، تجعل إمكانية الصواب والخطأ واقعا دائماً الاحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق صدقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.

إن المفكرين والعلماء كانوا ولا يزالون واعين على مر العصور بطبيعة إستيمولوجيا إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة الإنسانية، وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان. ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني قواعد جديدة لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ صدقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج إلى «مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت بفضيان بصاحبهما إلى الحق». وكذلك «يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق وأنواعه والتحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالخاص من ذلك» (ابن خلدون 1993 : 28، 28).

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تصحى بالاعتدال! وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي تحاول فهمها وتفسيرها، «فإن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمييز والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه» (مصدر سابق : 28). ويخلص ابن خلدون إلى قانونه المعروف بقانون المطابقة الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، «وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»، «وحيثما يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من الأدلة والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً (تحقق قانون المطابقة) وإلا زيفه واستغنى عنه» (مصدر سابق : 28)، «إذا فعلنا ذلك كان قانوننا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار

الإشكالية، وهو ما يتناه العقل المسلم العالم بصوت عال بجمعه بين معرفتي العقل والنقل.

إن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لبني الإنسان، فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين، خطأ وصواب...) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الخائر الذي ميّز به عن سائر الكائنات. فموقف البين بين هو موقف متذبذب. والتذبذب هو، من جهة، مريض للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه، من جهة أخرى، حافز على الحركة والاجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الانشطار التي تفرضها إشكالية الخطأ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقاً شغوفاً دوماً بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الأفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة قدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان: طبيعة معرفية مزدوجة من الخطأ والصواب والشك واليقين. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضاعة مذكرة القهقور.

وهكذا تتجلى مبررات اعتمادنا على قطبي العقل والنقل في إرساء الإطار الفكري لنظريتنا حول الرموز الثقافية ومذمّا لنا بمصدقية معرفة/ علم العقل العربي المسلم الأصيل الذي يتّاه العلماء والمفكرون والفلاسفة والفقهاء المسلمون وغيرهم في العصور الذهبية للنهضة المعرفية والعلمية التي كانت فيها الحضارة العربية الإسلامية هي الرائدة في العالم دون منازع. وبما لاشك فيه أن ابن خلدون ألف كتاب المقدمة بمنهجية عربية علمية استندت بقوة على الجمع بين التحليل العقلي والإشترشاد بالتراث النقلي في فهمه وتفسيره لشؤون وأحداث المجتمعات العربية الإسلامية على الخصوص. وتشهد مسيرة الفكر البشري الطويل أن هذا العقل الخلدوني قد مكّن صاحبه من ابتكار علم جديد ألا وهو علم العمران البشري الذي لم يسبقه إليه

وهذا ما دعا عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber، وعددًا متزايدًا من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى الإقرار بأنه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل التحيز قهرًا كاملاً في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا هو التقليل (لا القضاء) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل ضعف المتابعة ضد فيروس التحيز، الذي يشكو منه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة صدقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ أن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطأ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه الأخيرة تبقى إذن معرفة نسبية دائماً رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تماماً مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية (... وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) إيجازاً بليغاً (الإسراء : 85)

وبما تقدم بخصوص صفات الخطأ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم مشروعية علمي الإسلام السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية والوقوف الفصل سواء بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلباً ملتحاً يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة التي يصعب حلها بسهولة بالتفكير وحده، لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل تبرز أو عجز العلم الوضعي التجريبي الحديث عن معالجة المسائل الأخلاقية الاجتماعية القيمية، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، فتدخل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة

رد فعل بين من جاؤوا بعده . ومع ذلك ، فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي من دون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وأي مكان» (Toynbee 1956: 372).

أحد بشهادة أهل الذكر في الشرق والغرب كما جاء ذلك في قول عالم التاريخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي «ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه [ابن خلدون] لم يتأثر بأي من سابقيه ، ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ، ولم يثر فكره الريادي أي

المصادر والمراجع

- أنوريد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، دار الكتب العلمية، 1983 .
- بوير ، كارل (2006) منطق البحث العلمي ، بيروت ، المنظمة العربية للترجمة .
- الدواوي ، محمود (2006) الثقافة بين تآصل بروية الاسلاميه و عبرت مفعول العلوم الاجتماعية ، بيروت ، دار الكتاب الجديد المتحدة .
- Crane,D / ed(1995) The Sociology of Culture, Oxford/UK, Blackwell
- Encyclopedia of Sociology(1974), Guilford Conn,USA :The Dushkin Publishing Group, Inc
- Kivisto,P(2002) Multiculturalism in A Global Society, Oxford/UK: Blackwell Publishing
- Spillman, L/ed(2007) Cultural Sociology, Oxford/UK: Blackwell Publishing
- Toynbee, J A(1956) A Study of History, London, Oxford University Press

في ثقافة المواطنة : الأبعاد والواجبات

أبو القاسم العلوي (*)

جغرافي - سياسي يقوم بميزة على تكامل الأبعاد السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والحضارية؛ ولا يعادل حرصه المشروع على صون مقومات فرادته، وتجلياتها غير سعيه الواجب إلى نحت المستقبل الأفضل المتبقي الذي يكون فيه أقدر على تلبية حاجاته، وتحقيق تطلعاته، وتعزيز إشعاعه في العالم بتعزيز قدرته على الإسهام التاجع في تسليد مسيرة البشرية بضمغان فوقية القيم في الفعل التاريخي بما ينهل من ضروب العلاقات بين الأوطان، وأنماط المناهج في تدبير شؤونها، وتحقيق مصالحها.

وتميز الكيان الوطني إنما يكمن في طرافته التي يكون بها متفرداً بخصوصيات شكلتها تجاربه التاريخية المؤسسة على ثوابته. ولا يحول اشتراكه، بقدر يكثر أو يقل، مع عدد من الكيانات الوطنية الأخرى، وهي الأقرب منه في الأغلب، في البعض من هذه الثوابت دون انطباع ما يُسمى "الشخصية الوطنية" بسمات لا تتوفر مجتمعة، متناغمة، إلا فيها.

ومن معاني العزة الوطنية الاعتداد بهذه الشخصية، والاعتزاز بالمشاركة في الذب عن مقوماتها، ومكوناتها التي قد تكون عرضة لعوامل الاستلاب، والتشويه، والطمس.

لمفهوم «الوطنية» صدى قوي في الفكر السياسي بما هو صفة اجتهادات مستمرة التراكم، موضوعها النظر في طبيعة العلاقة التي تربط الفرد بوطنه، ويسائر المتمين إليه، مثله، والمتعلقين بما يتجسد فيه، وبه من معاني السيادة، والعزة، والهوية، ووعي الحاجة إلى الانخراط في الكونية، والارتقاء إلى ما هو إنساني، متعال عن ضروب الفروق السياسية، والاجتماعية، والمالية، والحضارية، وغيرها...

فتواتر استعمال هذا المفهوم، لاقى بحق، في دراسات التخصصيين في هذا الفكر، من القدامى والمحدثين، وفي الخطاب السياسي، في طور الكفاح من أجل استرداد الاستقلال، وفي مرحلة بناء الدولة القصرية، وفي غمرة الانشغال بإجهاز المشاريع الحضارية التي تستهدف تحديث المجتمعات، وإصلاح بُناها، وتعزيز اقتدارها الذاتي على رفع تحديات الحاضر والمصير، وبلوغ أعلى ما تستطيع أن تدرك من مراتب الرقي الحضاري، في كنف الحرص على ثوابتها التي بها تميزها، وفرادتها.

والوطن، في الأوجز الأشرع من التعريفات، كيان

(*) جامعي، تونس

ومن نتائج الأبحاث التسويولوجية، المتعلقة خاصةً بمُجتمعات الأقليات، وظواهر الهجرة وإشكالياتها، ما يؤكد أهمية العلاقة السببية بين غياب الوعي بالذاتية الوطنية، واضطراب السلوك الفردي والجماعي نتيجة الانبهار بالآخر، أو الخضوع له، إلى حد الاستهانة بالذات.

فسلوك مَنْ يستصغر ذاته بإزاء الآخر، ويحاول تقليده ألبًا في ضروب تصرفه هو سلوك الضائع في مناهات لا يعرفها، والباحث عن توازن حيث لا توجد أسابها، ولا أثر لُسْبُلٍ توصل إليه.

ومن هذه النتائج ما يبين أن التجاح في التكيف مع المجتمعات المتقبلة مرتهن بمدى الوعي الوطني الذي يمثل قِوام شخصية الفرد، وضمانة توازنها، والأزم ما يلزم لها لمحاورة الآخر ببنية، وبروح التفتح الذي به تقتل الرأي المغاير، والإفادة من الصالح من تغارب الغير التي لا تناقض هوية الطرف المقابل، ولا تتعارض ومصالحه العاجلة أو الأجلة.

والتكيف، كما لا يخفى، تعامل رشيد مع المحيط غير الأصليّ أساسه احترام التواضيع والمغاير المتخذة في تنظيم المساكنة، والتعايش، في إطاره، دوماً مرتبط في أصول الذاتية، وثوابت الهوية التي هي جملها.

أما الاندماج الذي اتخذت منه بعض المجتمعات الغربية آلية لمعالجة مشاكلها الناجمة عن ظاهرة التصحر السكاني، أي عن ضعف النمو السكاني أو انعدامه، فهو، في رأي المظرين له على الأقل، استدال الوطن بالبلد المقصود للعمل والعيش.

فهو، إذن، تقريب في أهم مقومات الذات، أي في شعور الانتماء إلى وطن، هو مؤثر الميلاد، ومهد النشأة التي تتشكل بها وعي الذات، وانطلق بها التعامل مع عالم الناس، والأفكار، والظواهر، والأشياء.

وخلو النفس من هذا الشعور الطبيعي يتبدى في الانبئات بما هو انسلاخ من الذات، أو هروب منها إلى غيرها. والمنبت فلا أرضاً (أو لا سفراً) قطع، ولا ظهوراً أبقي.

فالشعور بالانتماء إلى الوطن، وبالارتباط به، بحب، ترقى الوطنية إلى مستوى القيمة المدنية، والحضارية التي ينبغي أن تكون مرجعية، مكرسة في السلوك الفردي والجماعي. وقوة هذا الشعور الذي ينمو، ويزكو، بالتربية، وبإيلاف المكان، وحفظ الذكريات، وعهود المؤنسة، تتجلى، بالخصوص، في التمسك بكل ما يرمز إلى الوطن، أو يحسده في ثقافته، وحضارته، وكيئوته السياسية، وغيرها.

وهو الذي يجعل مفارقة الأوطان تجربة نفسية مريرة يكون بها الوطن ساكنًا في قلب محبة البعيد عنه، بعد أن كان هذا الأخير ساكنًا به، بما يؤكد أن أواصر الارتباط بالوطن لا تنفصم، بل تزيدها تجربة الهجرة قوة، وتصفلها كما يصقل الذهب الأبريز بالآثار.

وليس أبلغ للتعبير عن حب الوطن الذي هو مقترن بالإيمان، مما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتفتًا إلى مكة المكرمة عند خروجه منها مهاجرًا إلى المدينة المنورة: «والله إنك لأحب الأرض إليّ. وإنك لأحب أرض الله إلى الله. ونزّلا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت لك».

ومعاني الحنين إلى الأوطان، ومناجاة الديار، ومن بها من الأحيّة، وحفظ ما ارتبط بربوعها من غوالي الذكريات والمنى، وعزيز الوشائج، ونفيس العادات، مما لم يزل يُغني المدونات الأدبية عند العرب، والمسلمين، وغيرهم.

وحفظ ما حادت به قرائح الشعراء المبدعين من شعر الوطنية الزائر بروائع المعاني الدالة على التعلق بالوطن، والتغني بحمائه، وأمجاده الثليدة والحديثة، والاستعداد لخدمته، بإخلاص، وللتضحية في سبيله منكران ذات، لما يخرّج الأجيال الطالعة على الولاة له، والاعتزاز بالانتماء إليه، بما يجعل هواً فوق كل هوى، ومصطلحه أعلى من كل مصلحة أخرى، ومقدمة على كل اعتبار لا يمت لها بصلة.

ومن رائق الشعر الوطني الذي يحلو إنشاده، ولا يُجَلَّ

سماعه، وإن طال، ما قال شاعر تونس الخالد أبو القاسم الشَّابِّي (1909-1934) مناجيا تونس المحضرة الجميلة، ملهمة الشعراء، وسائر الأدباء، والفنَّانين، وأهل الذَّوق:

“... أنا يا تونس الجميلة في بُحْ
الهُوى قد سَبَحْتُ أَيَّ سَبَاحَةٍ
شُرْعَتِي حُبُّكَ العميقُ، وإني
قد نَذَرْتُ مُرَّه، وقَرَّاحَةً...”

وفي محبة تونس، والشَّوق إليها، قال المؤرِّخ الوزير أحمد بن أبي الضَّيَّاف (1802 - 1874)، وهو في القسطنطينية، في مهمة رسمية .

“نَسِمْ تونس حِثاني ويَحِينِي
والطَّيب منها إذا ما نَهْتُ يَهْدِينِي
لَا غَرَّ أَنْ نَاة قَلْبِي فِي مَحَبَّتِهَا
فَأُضِلُّ نَشَاتِي مِنْ ذَلِكَ الطَّيْبِ...”

وقد ضَمَّن الشَّاذلي عطاء الله (1899 - 1991) شعره الأنيق الأيسر الكثير من معاني التفتي بأمجاد الوطن ومباهجه، ومث قوله :

“ما هِئْتُ قط بعِثْ حُبَّ بلادِي
مُنْذُ التَّقْتُ شَفْعُ لَدِي يَوْمَ ولادِي
هي مصدرُ الإلهام في روحي، وإن
عَتَمَ الدُّخَى، مَهِى الضَّيَاءَ الهَدِي
هي في ضميري صورة، وعلى قَمِي
أَغْرُوْدَةُ قُدْسِيَّةِ الإنشَاد
وَلِرُبَّنِهَا وَعَهْتُ وَجْهِي بَعْدَ مَا
رَنَلْتُ فِي مَحَارِبِهَا أُوْرَادِي [...]

وأَحْسُ فِيهَا جَزْئِي، وشَهَاتِي،
وَأَتَسَمُّ فِي أَطْيَابِهَا أَمَحَادِي
أَجِدُ الحَيَاةَ بِدُونِهَا سَجْنًا، وهي
عَرَضَاتُهَا رَغَمَ الشَّقَا إِسْعَادِي”

إنَّ شعور المرء بالسَّعادة والعِزَّة داخل وطنه - حتَّى
في حَالِ الفاقة - وشعوره بالحرمان منهما، خارجه،
رغم ما قد يُتَاح له من مَقَرَّات العِزِّ المادِّي، من أبلغ
الذَّلالات على أنَّ الوطن أعلى، عند ذوي النُّهى، من

المال والجاه. فيه، لا بالثَّروة المادِّية وحدها، تكون كَرَامَة
الإنسان، وَمَتَنَاجَاتُه من عوامل التَّهميش المقيت، ونزعَات
العُنْصَرِيَّة البغيضة .

ولا يعني هذا، بالطبع، أنَّه لا كَرَامَة، البتَّة، لمن يعيش
خارج أَرْض وطنه. فالهجرة ظاهرة تاريخية هيكلية. وهي
مصدر إغناء لتجارب الأمم، وعامل تقارب، وتفاعل
بَيْنَ الثقافات والحضارات. ولكنَّ المقصود هنا يتمثل في
التَّأْكِيد على أنَّ روح الوطنيَّة هي أساس الشُّعُور السَّوِيَّة
الذي يستوجب الاحترام والتقدير. وفقد هذه الرُّوح
مُعَرَّض، لا محالة في العاجل أو في الأجل، لأسباب
الإضطراب النفسي، ومُقَدِّم، دون رُئْب، على تجارب
وأحوال يترك فيها، أسفًا، كسير الجناح، لكن بعد فوات
الأوان، أنَّه قَدَّ ما لا يَدُّ له منه لاستقامَّة حياته، ولظفر
بمنزلة في محيط عيشه، بل في عالم النَّاس عَامَّة، بَنَ
فيهم الأَدْنُون منه، يرضى فيها عن نفسه، ولا يخجل من
بعض ما كان له من أفعال، ومواقف، غاب فيها الحسُّ
الوطني، وغلب الظَّنُّ بأنَّه يمكن له أن ينسى وطنه، أو
يستغني عنه، أو يستبدله بالمهجر.

ولعلَّما رَوَّجَتْ بعضُ الأيديولوجيات لنزعَات،
ونظَرِيَّات، أُورِدَتْ مُضَادَّةً للوطنيَّة، موهمة بأنَّ “الأمية”،
أو ما شاكلها، من الأفكار الموحية بتجاوز المرجعية
الوطنية تمثِّل سبيل الارتقاء إلى مَافَوْ أَوْسَع منها، وشرط
“التَّقدِّمَةِ” التي تغري، عادةً، الشَّباب، وترى فيها
بعض التنظيمات السِّياسِيَّة المتطرِّفة، في اليسارية خاصةً
أداة تأثير، واستقطاب، وشعار مِرَاسٍ سياسيٍّ يناقض
للمألوف بِأَسْمِ “الثُّورِيَّة” التي لا تعدو، عندها، أن تكون
محض “غُرْغَابَةٌ”.

ولكنَّ هذه الأيديولوجيات لم تصمد أمام الحسَّ
الوطني، ولم تفلح في صياغة ثقافة تفصل بَيْنَ
البُعدَيْنِ الوطنيِّ والمدنيِّ، وتَنَاقُضِ الإنسان عن بيئته
الأصليَّة، وثقافته الوطنيَّة، وتَسَرُّعِ منه حَسَّ الوفاء لما له
فيهما من مُجْدُور. إنَّها انكسرت بقوَّة مَا للوطنيَّة من تأثير
متعدِّد الأبعاد في حياة الإنسان، في حال الاستقرار،
وعند السَّفر، على حدِّ سواء.

ومما تقدّم عرصه من إشارات، سريعة، أحيانا، إلى أمّهات المعاني التي يتّسع لها مفهوم "الوطنية"، تنبذ أبعاد هذا المفهوم المركّب، مترابطة، متكاملة، يجرّ الحديث عن أحدها إلى التفكير في البقية، بما يدلّ على أنّ "الوطنية"، في حدّها ومعناها، كلّ لا يتجزأ، وروح يتجلّى ونهجها في إخلاص الإنسان في حبّ وطنه، أرضاً، وتاريخاً، وثقافة، وحضارة، وصيرورة، وسيادة، وتوقفاً عارماً مشروفاً إلى المزيد من النّعة، والشّود، والرفق، في كلّ المحالات

والوطن سابق للفرد، وبقا بعده. وفيه تنمو قواه، وتنفّذ طاقاته، ويتكوّن وعيه، وتجنّز شخصيته، وتصلّ وتزدهر. فهو - بالتّابع - أهمّ من الفرد. والمصلحة الوطنية مقدّمة، بالتّالي، على المصلحة الفردية، لأنّ مصلحة الوطن هي - بلا شك - مصلحة كلّ مواطن، وسيادة كلّ مواطن من سيادة وطنه.

وفي تجارب الكفاح المثير من أجل استرداد السّيادة الوطنيّة النّسبية، وهي كلّ تجارب الحركات التحرّرية المقاومة للاستعمار، وفي المناهضة الطّويلة من أجل استرداد الوطن المقتّصب المنهوب، كما هو الحال بالنّسبة إلى النضال الفلسطينيّ المستطير، المستطير رغم غفوات القوى، وجسامة التّضحيات، كما يبيّن مدى قدسيّة العلاقة التي تصل الأفراد، والشّعوب، بالأوطان، ومدى قوّتها الدّافعة إلى الذّب عنها، وبذل النّفس، والجود بالنّفس للدّفاع عن حوزتها، وحماية بيضتها، وصوّن شرفها، وعزّتها.

إنّ الإخلاص في محبة الوطن، والحرص على الإسهام في خدمته بما يُعلي منزلته بين الأوطان من أوكد مقتضيات المواطنة الحقّ التي تهون بإراتها المنافع الشخصيّة، وتقدو التّباين في وجهات النّظر السياسيّة، في صفوف بنيّه وبناته، شأنًا داخليًا محضًا، أي وطنيًا صرفًا، لا يجوز، البتّة، السّماح لغريهم بالدّخول فيه لأنّ أهل الدّار أدري بشؤونها التي لا تهّم الأغيار، الغريب عنهم، وعنها، بقدر ما تهّمهم اشتياحة حرمتها، واستبقا أهلها، أو بعضهم على الأقلّ، في منزلة

الأتباع، وأدوار العملاء التي يقومون بها عن غفلة، أو بقصد، أو بمقابل.

وبعدى الإخلاص في حبّ الوطن يُقاس زكّاء المواطنة المتبدّي في الالتزام الإراديّ بأدابها، والسّعي الطّوعي إلى اعتبار ما تفرض من واجبات في الأفعال، وردود الأفعال، والمواقف في كلّ الحالات، والمناسبات، في الدّاخل، والخارج.

وجماع هذه الآداب، وما ينحتم بها من صفو المقتضيات وأنماط الواجبات الأخلاقيّة، والمدنيّة، والوطنية، إنّما يكس في معنى "البرّ"، بما هو صدق في الإحسان للوطن يتجلّى في الثّقاني في العمل الرّامي إلى تحقيق خيريه. فبالبرّ الوطن تُستفّر الجهود في خدمته، ضمانًا لصالحه، وسودّه، لأنّ البرّ يجعل الإنسان مقبلاً على بذل قصارى همّته من أجل المشاركة البصيرة، الفاعلة، في تحقيق ذلك الصّلاح المبّني بالفطرة، وبما يتّصل بها من عقل يهدي صاحبه إلى تلبية نداء الوطن المُعزّز، حال سماعه، ويردّه عن أيّ فعل قد يلحق بهذا الوطن الخيب أو يحسه بضرر.

ومعه المعايير السّامية التي ينطوي عليها مفهوم "البرّ" هي التي تمثّل عضامين التّشديد الوطني في كلّ بلد. وهي التي يتعيّن تعميق إدراكها من قبل النّاشئة إعدادًا، وهي لتحتمل أمانة القيام بواجبات المواطنة، في عالم تؤكّد فيه دروس التّاريخ، وعبرته التّواليّة أنّ عزّة الأوطان، ومناعتها من برّ بنينا، وبناتها بها، ومن اعتزازهم بالولاء لها، دون غيرها، كلّهم ذلك ما كلّفهم من مجابهة الصّعاب الكاداء، وتحمل التّضحيات الجسام.

والتعوت المختارة لوصف الوطن، في الأناشيد الرّسميّة، وسائر التّصوص الشّعرية، والثّرية المخصّصة لطرق موضوع الوطنيّة في أبعادها، وواجباتها، تمثّل أبانغ ما يدلّ على التّعلق به، بفخر كبير، واعتزاز جَم، وعلى الاستعداد للذّب، بسخاء قياض، وحماس لأهـ، في خدمته، في كلّ وقت، وكلّ ميدان، وبأية طريقة، أو وسيلة، ليكون، كما ينبغي أن يكون، عند المخلصين

من بنيه، عزيز الكيان، على الدوام، عالي القيت، محفوظ الحرمه، سائرًا، ببات، نحو المزيد من التقدم، والمجد، والإشعاع.

فهو، في هذه التصوص، "الوطن العزيز"، "والوطن الحبيب"، و"الوطن المغدّي"... الذي يجمع حبه، ولا يفرق، ويحرز من كابوس الاناثية، ويبعث على صد نزعات الاستعمار، وما ينجم عنه من استثمار للمقدّرات الوطنية، وعلى نبد كل أشكال المساومة في ما يتصل بالمنظومة القيمية الوطنية التي بها استقلال الوطن، ورعاية مصالحه، ونحت مستقبله الأفضل المرجّح من كل أهله الذين تجمعهم نفس الروح الوطنية.

وقوام الاقتدار على التهوؤ بالمسؤوليات التي تفرضها الروح الوطنية إنما هو هذا البر الذي يكون به العطاء الشخي من أجل دعم عزّة الوطن، وحفظ استقلاله الذي استشهدت في سيله أجيال من اجتمعت مُمجّهم، وضمايرهم على الولاء له، واستطابة إنفاق النفس في سيله.

وهذا البر الذي ينبغي أن تتكاثر في تعليقه وتزكيتة التشنة العائنية، ومنهج التعميم، وبرامج التثقيف، وخطط التوعية، والإعلام، وغيرها لا يفضي إلى تعصب، أو تحجر، أو انطواء على الذات وهو لا يفضأ حق الاجتهاد في العمل الوطني الذي لا يضيق بالتعددية، بل يثرى بها، ويُسَدّد، ويكون مُخصّصًا لما يزيد الوطن رفعة وإشعاعا في عالم اليوم والغد.

ولكن الذي يجدر تأكيده، عند الحديث عن أهمية التفنن الواعي على الآخر، القريب، والبعيد، المشابه، والمختلف، وعن شرعية المشاركة في التفكير المتعلق براهن الوطن، وبمستقبله الذي نريده مشرقا، وضاء، إنما يتمثل في الفرق الكبير، الواضح بين فائدة التعاون التريه البناء مع الآخر، وبين خطر الوقوع في شرك ميثمة، أو أسر وصايته الظاهرتين، أو المتعتين، وبين شرعية المشاركة في الاهتمام بشؤون الوطن، وواجب العدول عن كل ما من شأنه أن ينال من اللحمة الوطنية، أو

يضعف الصلف الوطني، أو يعترض سمعة البلاد لقدح من درجوا على تنكب الموضوعية في إطلاق الأحكام التي يريدون بها أن يشكلوا مراكز قوى، ومحاور تأثير، لا تتحكم إلا في ضمة النفوس من يحسبون الارتقاء في أحضان الأجنبي، والاستقواء به، سيلا إلى الظهور في صورة المدافعين، أكثر من غيرهم، عن الديمقراطية، وحقوق الإنسان، كما لو كانوا، فعلا، من الملتزمين بها، والمكترسين لقيمها، والحال أنهم اتخذوها ذريعة سياسية أو قلّ: "حقًا تجاريا" في سوق المزايدات السياسية التي لا تنطلي على أولي الألباب.

إنّ المشهد السياسي، في كل مجتمع، في الغرب والشرق، وبغض النظر عن طبيعة الخيارات السائدة فيه، يعكس ما يحتمل داخله من الزوى التي يمكن أن يطابق بعضها البعض الآخر، أو يكتمله، أو يوضّعه، ويسدّ مسد المبرر للدعوة إليه. كما يمكن أن تباين الواحدة منها الأخرى، إلى حدّ الاختلاف الجلي. ولكن أؤكد واجبات المواطنة، وأهمّ نوايس الديمقراطية تمنع من ردّة الاختلاف في الآراء، وهو في ذاته مشروع، وثمرة اتحاد حز، يعني التفكير الجماعي في الشان العام، إلى خلاف قد يتأجج به بعضهم، غيًا، وضلالا، وتضليلًا، إلى الحدّ الذي يقلب عنده بوقا ككالم منه — خارج وطنه بالخصوص — الانتقادات المغرضة التي لا تستند إلى سبب موضوعي، والشائعات الرخيصة التي لا تعبّر إلا عن حاجة مطلقها إلى البره من أدواء حفدهم المرّسي، والعود إلى أخلاق التعامل الحضاري بين أبناء الوطن الواحد، وينهم وبين المتنين إلى البلدان الأخرى.

وإنّ الممارسة السياسية الرشيده هي التي تجري داخل الأحزاب المعترف بها قانونا، والملتزمة بالمرجعية الوطنية دون سواها. وهي لا تخضع للحسابات الشخصية، وأهواء الوصولية، ولا تجيز التعريض الرخيص على الوطن الذي يظلّ وطن جميع المتنين إليه، مهما تابعت أنظارهم، وتباينت اجتهاداتهم.

ومن أهمّ وظائف الأحزاب وأدوارها تعميق وعي المنخرطين فيها بهذه الحقيقة التي يجب ألاّ تقيب عن

والتشكيك في أهمية ما لم يزل يترى فيه، في شتى الميادين، وفي كل الأرجاء، من الإنجازات، والمكاسب التوعية، والكمية التي عززت إمكاناته، وزادت من ثرواته، وجعلته أقوى على رفع التحديات، وتحسين التطلعات، والتي أضحت محل فخر التونسيين والتونسيات، وموضع إشادة الأشقاء، والأصدقاء، في المشرق، وفي المغرب.

وإن «التونسي الأصيل» هو الذي لا يقبل بأن تلحق ببلاده أية إساءة من أي طرف كان. وهو الذي لا يسمح لنفسه، خاصة، بأن يكون طرفا في هذه الإساءة بأي وجه من الوجوه، ولأي سبب من الأسباب. كما أن الوطني الحقيقي، هو الذي لا يتنقل بالخلاف مع بلاده إلى الخارج للتشويه، والاستقواء بالأجنبي. فهذا السلوك مرفوض أخلاقيا، وسياسيا، وقانونيا. وهو لا يجلب لصاحبه إلا التحقير، حتى من أولئك الذين لحا إليهم نتائجهم على بلاده. كما أن هذا السلوك لا يمنحه أية حصانة للمخضوع أمام القانون التونسي الذي يبقى المرجع الأساسي لكل المواطنين والمواطنات (2).

ذهن من يدخل حلبة الفعل السياسي. وفلسفة هذا الفعل المتسع للتعدي لا تستورد، ولا تقلد، بل تُصاغ بالروح الوطنية التي تضع مصلحة البلاد العليا فوق كل اعتبار.

وغمط النتائج الهامة التي يتواصل تحقيقها بجهود الإصلاح، والتحديث، في كل مستويات الاجتماع، ومراتب تنظيمه سياسيا، ومحاولة تضخيم بعض الصعوبات الظرفية التي قد نجمت في العمل الوطني الجاد، لأسباب تتصل بالسياق الاقتصادي العالمي، أو غيره، لا يمكن أن تعبر إلا عن أهواء من أغلت وطنيتهم حتى ضعفت نفوسهم، وسوّلت لهم الاستعانة بالأجنبي على محاولة إرباك مسيرة المجموعة الوطنية التي تنكروا لها، واستسافوا الإضرار بها لأنها غلبت على نظرهم العنوية السطحية، وزعتهم الأيديولوجية الغربية كلمة الأغلبية الساحقة، وانتصرت للحق الذي تعبر عنه، كاصدق، وأبلغ ما يكون التعبير.

ومن واجبات الوطنية التصدي، بالرأي الصائب، والموقف الحازم، والخطاب الواضح، والنجدة المقتضية، الدامغة، لكل محاولات التيل عن سمعة الوطن.

الهوامش والإحالات

(1) رواه ابن ماجه

(2) من خطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، الذي ألقاه، يوم 12-11-2009، بمناسبة أداء اليمين الدستورية.

أهمية الثقافة الحيّة و الحياة الثقافية لدى الشعوب

محموط بن عبد الجليل (*)

مقدمة :

قبل ظهور البحوث والمعارف المهتمة بالثقافة وبالبشر وبالبشر وقيل ظهور السياسات الثقافية للبلدان كانت للإنسان ثقافة حية وكانت لها أهمية وكان هناك وعي وإدراك بقيمة الثقافة في حياة الفرد والمجموعة. أما اليوم فلننا نتكلم كثيرا عن أهمية الثقافة حتى أصبح الأمر أحيانا وكأنه من ضرب التجريد لأن هذا الكلام يأتي في خطابات إعلامية وسياسية تروج لفكرة أهمية الثقافة بطريقة لا توازي الفعل والتفعيل الثقافي ميدانيا. من ناحية أخرى اضطرت وتقلبت البنيات الاجتماعية وغاب الوعي الجماعي بأهمية الثقافة في حياة الإنسان اليومية، ولا أحد يجهل ما تعانیه البشرية اليوم في مناطق كثيرة من العالم من تغييب للفكر وللوعي السليم بمدى أهمية الثقافة. ولئن كانت فكرة أهمية الثقافة أمرا بديهيا وأن إبرازها ليس بالأمر الجديد فإن الوضع الحالي للوعي الجماعي وللممارسة الجماعية للثقافة في بلداننا يجعل في المسألة أكثر من إشكال يستحق الدرس والمعالجة.

(*) باحث، تونس

إن الاهتمام المتزايد بدراسة ثقافات الشعوب في مجال الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا وسوسيولوجية الثقافة يعكس أهمية الثقافة في حياة الفرد والمجموعات في كل الأمكنة والأزمنة. وليس من المستغرب أن تتغير مختلف العلوم الإنسانية اليوم موقعا هاما في البلدان المتقدمة إذ تزايد مكانتها يوما بعد يوم في الأوساط الأكاديمية وفي البرامج ومخططات سياسات هذه البلدان، ولذلك نلاحظ أن المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية لم تهمل نتائج جملة هذه المعارف التي تؤكد جميعها على أهمية الثقافة داخل الحياة الإنسانية. إن الاستنتاجات النظرية لهذه العلوم لم تظل نظيريا على رفوف المكتبات بل شاعت بين الخاصة والعامة فاعتمدتها الدول المتقدمة في برامجها الحديثة المفعلة للعمل الثقافي. فلماذا لا تستفيد بلداننا من مثل هذه المعارف والعلوم لغاية فهم أوضح للثقافة وللحياة الثقافية ولتصور أغنى للعمل الثقافي التنموي ؟ سنجهتد في بحثنا هذا إلى تأطير مختلف عناصره

مكونا أساسيا، فنمط الحياة اليوم وفي أوساط متعددة يعجز عن تقديم أشكال بديلة لما كانت توفره الثقافة في البنيات الاجتماعية التقليدية.

يمكن ملاحظة هذه الحالة بسهولة إذا ما عاينا وعاشنا الواقع الذي عليه الناس في الأحياء « الشعبية » في تونس وما أفرزه الزواج من تراكم ديمغرافي في أحياء ذات كثافة سكانية مرتفعة ومستوى عيش ضعيف. هي أحياء يتعاش داخلها الناس في بنيات اجتماعية حديثة تمكنهم من مواصلة الحياة ولكن في حالة إنبات وقطعية عن الجذور، لا يمتلكون وسائل تأخذ بأيديهم إلى إبداع يستمد ويستلهم أنفاسه من تراثهم مطورا المكاسب الثقافية الأصيلة.

إن مجتمع اليوم بصفة عامة يقتصر إلى ما ينشط المخزون الثقافي في الذاكرة الجماعية والأحياء الشعبية بصفة خاصة، حيث لا يزال التواصل مع العادات والتقاليد من خلال بنية العائلة قائما، تظل مصدرا للأحياء الثقافي مقارنة بالأحياء « الراقية » التي أصبحت أحياء إقامة فحش.

وأمام هذا الوضع الدافع إلى التساؤل والحيرة والموجب للتفكير وللندب أننا بإمكاننا أن نتناول معرفيا بعض المسائل المتعلقة بالثقافة والتصلة بتكويننا الأكاديمي من جهة والتمتية لمشاغلتنا الفكرية من جهة ثانية.

II - حول مفهوم الثقافة والثقافة الحية :

إن الثقافة التي نحاول الخوض في مسألتها هي الثقافة بالمفهوم الأنثروبولوجي والتي تقسمها التعريفات الأخيرة إلى قسمين : قسم الثقافة المادية وقسم الثقافة اللامادية، وكل الإشكالات التي نحاول طرحها تخص الثقافة في بعدها اللامادي والتي تشمل كل ما تنتجه الإنسانية في إطار اجتماعي وبني معين من وسائل وتعبيرات معنوية ورمزية تتعاش بها فيما بينها داخل محيطها وتبحث بواسطتها عن

مراجعيات نظرية حديثة تعمل من البداية على تبسيطها وتقديمها أدوات بحث أثبتت نجاعتها في بلورة نظرة صحيحة حول الإنسان وعلاقته الوثيقة بالثقافة. ولتتبع الأبعاد والقيم التي تحقّقها الثقافة في حياة الإنسان تنطرق بداية إلى بعض المفاهيم المتصلة بالثقافة اللامادية أساسا ونبنى موضوع الثقافة كحاجة بشرية ملحة وكأداة انسجام وتواصل مع المحيط والكون وكأداة واقية للإنسان من أخطار نفسه وأخطار الطبيعة مفسرين في الأخير الثقافة كبنية اجتماعية تساهم في كيان المجتمع.

في دراستنا لهذه العناصر سنحاول الربط بين البعد النظري والبعد العملي للممارسة الثقافية هادفين من وراء كل ذلك إلى التحفيز نحو بناء تصورات جديدة لتفعيل النشاط الثقافي الخلاق.

ولأن الخط الفاصل بين الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي القيمي في مثل هذه المواضيع جد مرفه فإننا سنعمل على أن يكون طرحنا وتناولنا للمسائل التي أشرنا إليها علميا بقدر الإمكان وذلك من خلال المنهج العلمي الذي سيكون منهجا وصفيًا تحليليًا موزعًا على معطيات ميدانية وتوجيهات معرفية مستمدة من الاختصاصات العلمية المختلفة المهتمة بالإنسان وبالثقافة والمتصلة أساسا بالإنترنت وبالأنتروبولوجيا وبالمختصين الثقافي منها، ساهمين من وراء ذلك إلى ضمان الاستفادة من هذه المناهج تصريحا وتلميحا حتى يكون تفسيرنا وإبرازنا لأهمية الثقافة عملا معرفيا بالأساس.

I - دوافع البحث :

إن دوافع بحثنا في أهمية الثقافة الحية وفي أهمية الحياة الثقافية هي نتيجة لما وصلنا إليه في أعمالنا الإثنوغرافية وما لاحظناه في معالمتنا الميدانية لواقعنا اليومي من ضعف وتقلص للنشاط والممارسة الثقافية، ومن افتقار ثقافي يتزايد يوما بعد يوم في البنيات الاجتماعية الحديثة التي تخلت عن أنماط حياة قديمة كانت فيها الحياة الثقافية

من نشاط منظم يومي وموسمي ومناسباتي يعيشه كفراد أو كمجموعة في كل أبعاده الباحثة والمحققة للإنسانية وللإنسجام مع المحيط ومع الكون ومع الطبيعة، فليس في الثقافة الحية ارتجال بل عمق ووجود.

III - توضيح معرفي :

قبل مواصلة شرحنا للمعاني وللقيم الرابطة بين الثقافة والحياة نتوقف لنضع أفكارنا في إطارها المعرفي ونذكر ببعض المعطيات التي سنواصل البحث في إطارها كمرجعيات مؤطرة للإشكاليات التي تخص بحثنا هذا.

كانت الثقافة منذ المهود القديمة مبحثا فكريا فلسفيا ومجالا للتفكير ولتخطيط سياسي كما أخذت بعين الاعتبار في الديانات وفي تشريعاتها، إلا أنها لم تصبح موضوع بحث علمي إلا بظهور العلوم الإنسانية بصفة عامة ولم يتم التفكير في علاقتها بالإنسان في كل أبعاده إلا بتطور مشروع الإثنولوجيا الذي إتخذ فيه الإنسان نفسه موضوع بحث، فجاءت الإثنولوجيا بمختلف أقسامها وبمدارسها. هذه المعرفة الجديدة كانت قد استندت أساساً على الموروث الأدبي الأوروبي وعلى فلسفة الأنوار بصفة خاصة التي أفرزت، بتياراتها المختلفة، في منتصف القرن التاسع عشر مشروع الإثنولوجيا الذي استفاد من جهة ثانية بما سمحت به الحركات الاستعمارية في ذلك الوقت من انفتاح على ثقافات جديدة ومن اكتشاف «لآخر المختلف» الذي بعد التعجب لوجوده والانبهار بما لديه من غريب جاءت الحاجة إلى فهمه الفهم الصحيح.

من أجل فهم أفضل للثقافات وللإنسان جاء هذا المشروع الفكري الغربي الجديد المفسر للاختلاف ووجد الدعم والاهتمام والاستجابة. وجاءت البعثات العلمية الاستكشافية المهتمة بدراسة الآخر لتبحث عن أجوبة وعن حقائق تفسر الاختلافات الثقافية وتضمن ثرائها المتصل بالإنسان في استعداداته المختلفة. ثم تدعمت هذه

تفهم للكون وعن انسجام مع مكوناته ولتحقق من خلالها معنى للحياة، هي الثقافة المتكونة مما يحقق الإنسان به ذاته وتحقق به المجموعة اجتماعيتها وتحقق به الإنسانية الجماليات والمعاني المحققة للحياة والمجملات للعالم.

وبصفة عامة لن نتوقف لتقديم التعريفات المتعددة لمفهوم الثقافة بل سنترك المعنى الذي يعتنينا في الثقافة بتوضيح تدريجي من خلال غرضنا في طرح مسألة أهمية الثقافة لدى الشعوب وفي حياة الإنسان حسب الخلعية النظرية المستمدة من أدبيات ومباحث الإثنولوجيا والآنثروبولوجيا الثقافية. فيرجعنا إلى هذه المعارف أخذنا عنها استعمال مصطلح الثقافة الحية الذي أصبح مستعملاً للتدليل على ما توصل المجموعات إنتاجه والعيش فيه أو بواسطته من تعبيرات إبداعية ومهارات جسدية وصوتية وطقوسية لها مكانتها بين الناس الذين يتجنونها. الثقافة الحية هي نشاطات تستمد حيويتها من المكانة التي لا تزال تخصص بها في حياة الناس، فهي حية من خلال طبيعتها كششاط حي يماش في حيز وفي مكان متصلين بالحاظر، وهي ثقافة حية إكزوتية بمعنى الناس ولم تجمد بعد في المتاحف.

والثقافة في هذه الأبعاد والمعاني ليست مجرد إضافة في الحياة الجماعية ولكنها جزء من وجودها في حد ذاته. وأهمية الثقافة في هذا السياق تكمن في عدم إمكانية عزلها عن الحياة الاجتماعية وجعلها حكراً على البعض دون سواهم، فجل مباحث سوسيولوجية الثقافة هي عبارة عن تفسيرات للعلاقة الوطيدة بين التراكيب الاجتماعية والبنى الثقافية التابعة لها. وفي شروح طبيعة هذه العلاقة على اختلاف مناهجها تأكيد لأهمية الثقافة سواء فسرت تلك الأهمية وظيفياً أو بتويهاً أو سيميولوجياً فكلها قدمت الثقافة لا كقيمة مطلقة بل كنتاج وكفعل داخل مكونات الحياة ذاتها.

تؤكد الإثنولوجيا اليوم أن الثقافة الحية بصفة خاصة هي ما انتهى إليه الإنسان بمخاوفه وتصورات

الثقافة في اهتماماتها بدراسة التقنيات والظواهر الجمالية للثقافات من موسيقى وألعاب ورقص تحاول إبراز أهمية الثقافة والحياة الثقافية والنشاط الثقافي لدى الشعوب ولدى الإنسان. وبما أن لهذه المعارف مناهج سنحاول الاستفادة منها بما توفر لدينا من إطلاع على البعض منها وتطبيق لها في أعمالنا الميدانية الأنثروبولوجية حول المهارات الفنية لأشكال الغناء والرقص في تونس حيث كانت لنا فرصة للأخذ ببعض توجهيات تلك المناهج وللتدرب عليها في المعينة وفي التعامل مع «الثقافي» فتنتج بحوثنا أكدت لنا مدى غناها إذ مدّتنا تلك المناهج ميدانياً بحقيقة «الثقافي» وبأهميته، كما نهبنا هذا التعامل إلى المخاطر المتأينة عن التغيرات الاجتماعية المهددة للبنى الثقافية التقليدية.

فالتجربة والمنهج العلمي يأتیان من جديد كدوافع للإهتمام بالجانب الثقافي اهتماما سنحاول قدر الإمكان أن نجعله قريبا من المعرفة ويعيدا عن الخطأ الایبولوجي أو الأخلاقي.

VI - الثقافة في أبعادها المختلفة :

الثقافة كما قدمناها هي في الأصل بلورة وتطوير متواصل لاستعدادات الإنسان، ومحاولات مستمرة للاستجابة إلى حاجاته المختلفة، وتأطير ناجع لطاقاته وتطلعاته، وهي أيضا إضافة وخلق لوسائل يستعملها الإنسان للاستجمام وللتفاعل مع محيطه والعيش فيه. فالثقافة هي في نفس الوقت خلق وإبداع لتطوير مهارات وأحاسيس يحقق من خلالها الإنسان ذاته. والحديث عن الثقافة في غياب هذه الأبعاد هو حديث منقوص، فكل المناهج وكل المدارس والتيارات الأنثروبولوجية، الوظيفية منها والبنائية وحتى التطورية (l'évolutionniste)، تؤكد بطريقة أو بأخرى أنه لا نجاح لحياة جماعية بدون حياة ثقافية في جانبها المادي واللامادي معا وفي نفس الوقت. إن ما ذكرناه من تطور للاستعدادات الكامنة

النشاطات أكثر في منتصف القرن التاسع عشر بتأسيس «مؤسسات الأنثولوجيا» (sociétés d'ethnologie) في فرنسا وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفي إنكلترا ثم في ألمانيا. في إطار نشاطات هذه المؤسسات وعلى ضوء نتائج الرحالة والمطربين جاءت المؤلفات الأولى لتصف عدة إثنيات ثقافية في العالم، فبدأت تبرز قيمة الاختلاف كثرارة واجتهادات مختلفة لحكمة شعوب عبر الأزمنة والأجيال، ومشكلة مجتمعة مرجعيات متعددة للإنسانية بصفة عامة. وإذا نسوق هذا التذكير المختصر بنشأة الأنثولوجيا وملاساتها التاريخية فذلك لتبين الإطار النظري والمنهجي لمحاولة بحثنا في الثقافة ولتساؤلاتنا حول بعض الإشكاليات المحيطة بها، فالذي انتهت إليه الأنثولوجيا أخيرا وبعد انقسامها إلى تيارات ومدارس هو الإقرار بوحود استعدادات متشابهة لدى البشرية، وأن الأنماط الثقافية المختلفة هي التي توظف وتحمي ثم تهيكلك تلك الاستعدادات الإنسانية المشابهة في تعبيرات مختلفة ومهارات متنوعة. ولذلك لا يمكن الحديث عن تفاضل أصلي بين الثقافات وإذا أن الأنثولوجيا بحكمة كبيرة اليوم فذلك يعود إلى إدراكها وتأكيدنا على أهمية التنوع الثقافي لدى الشعوب.

وإذا ما كانت الأنثولوجيا قد نشأت أساسا من إدراك الاختلاف فإنها اليوم تقدم نفسها كمبحث في الوحدة البشرية بصفة عامة وهي وحدة لا يمكن إدراكها إلا بالإحصاء وبمعرفة الجزئيات المكونة لها ثم أدخلها بعين الاعتبار كلها على حد السواء لبناء المعرفة الصحيحة حول الإنسان والثقافة

ولعل ما سنحاول التأكيد عليه هو ما ثمتته مباحث الأنثولوجيا الثقافية المهمة بدراسة الشعوب والثقافات وإنتاجاتها وطرق تواصل الأفراد والمجموعات داخلها من خلال دراسة مهاراتها وتقنياتها وفنونها. فلمبحث الأنثولوجي كنا قد تعاملنا معه واستفدنا منه في بحوثنا العلمية السابقة حول فنون العرض الحي، فالأنثولوجيا

في تناول مسألة وظيفة الثقافة يمكن أن نشير إلى بعض الوظائف المعنوية المتعددة والمركبة للثقافة الحية اللامادية.

يكون البعد المعنوي الرمزي بصفة عامة محملا للثقافة اللامادية التي هي في نفس الوقت نتاج المحيط «الطبيعي» والبنات المتعددة والمركبة لمجتمع ما ولكن من ناحية أخرى تشكل هذه الثقافة اللامادية لخدمة الإنسان والمجتمع من خلال وظائف جد متعددة سنحاول دراسة البعض منها.

في مقال لأستاذ المسرح الباحث والمنظر للإنتوسونولوجيا (1) Jean Marie Pradier نجد إشارة مهمة ترجع وظائف الفنون الحية إلى نوعية وخصائص الصنف البشري ذاته إذ يبين أن النشاط الثقافي يدخل ضمن نظام عام للاتسجام الحياتي «le système général de l'harmonie vitale» والحياة الثقافية في هذا المعنى تكون ضرورية ومحققة «الانسجام الحياتي». وتكون الثقافة الحية بصفة خاصة رابطة دائمة بين المادي الملموس والرمزي الملتصق والحسي بالأساس. فالموسيقى والرقص والفنون الشعبية والصغيرة بصفة عامة في ذكرها للألوهة وللقوى اللامادية الخارقة للمعتاد وفي رثائها للأموات وفي احتفائها بالأبطال وفي بنها الحياة في الحرافات والأساطير من خلال التجسيد والتمثيل وفي تناول الأحاسيس وتأكيد قيمة المشاعر وعرض الأفكار والقيم ومن خلال قدرتها على قلب حالات الوعي والإدراك للإنسان وفي تناولها للمتعة والحس وتوصلها إلى جعل اللامادي معيشاً مكنت الإنسان من تكوين نشاطات لا متناهية استجابت لها مختلف استعدادات الإنسان. وبهذا المعنى تكون وظائف هذه النشاطات في نفس الوقت مرتبطة بالحياة المضيوية المادية وبالنشاط الذهني والاجتماعي للأفراد وللمجموعات.

ولهذا النشاط الثقافي للامادي بعد آخر غير البعد الوظيفي وهو بعد البحث المستمر عن التجاعة بالخلق

وللمهارات الخاصة بالإنسان والتي من شأنها تحقيق الذات وتأكيد الحياة هي التي تشكل الجانب اللامادي في الثقافة، وهذا هو الذي يهمننا لغاية تسليط الضوء على أهميته وعلى قيمته من خلال نقاط محددة ستعرض فيما يلي لكل واحدة منها على حدة تربط فيها في كل مرة أهمية الثقافي ببعد من أبعاد الحياة الإنسانية.

1 - الثقافة حاجة بشرية اجتماعية :

إن كيان كل مجتمع يعود إلى مرجعية منظوته الثقافية من خلال القيم التي كرستها العادات والتقاليد التي نظمت بها مراحل حياة الفرد والمجموعة. هذا الكيان يتشكل بمرجوعات رمزية وغط حباة موحد وهيكل ترابط وتكامل إجتماعي تضمن تواصل حياة الناس في بوتقة جغرافية معينة تضبط حدودها بحدود معاني وفاعلية الموازين التي اتخذتها تلك المجموعة للتفكير وللإحساس وللتصرف في وضعها وواقعها وفي المستجدات والتغيرات التي لا بد وأن تحدث بواسطة ما تنوص إليه من خبرات ودربة الواقع المعيش، والثقافة في هذا الإطار هي حاجة بشرية اجتماعية ضالقة لولوج واستمرارية كل مجموعة إنسانية

حول هذه الأفكار هناك أدبيات وبحوث علمية تعرف بتفسيرها الوظيفي للثقافة وتدلل على هذا الأمر بشروح ووصف لنماذج ثقافية قديمة وحديثة ومن خلال دراسات ميدانية متعددة. ورغم أن هذه البحوث تبقى في أغلب الأحيان، وكما تبين المناهج الحديثة، أحادية التفسير حيث لا يمكن فهم «المعنى الثقافي» من خلال وظيفته الاجتماعية فقط بل هناك أبعاد أخرى لا بد من أخذها بعين الاعتبار كلما اهتمنا بالإنسان وبالثقافة إلا أن الرجوع إلى نتائج التفسير الوظيفي يفيدنا بتأكيد حاجة الناس للثقافة وبعيدنا بالوظائف المتعددة لها في حياة الفرد والمجموعة. وبالتالي تبقى لنتائج المدارس الوظيفية مكانة معرفية هامة.

وجود بتلك الحاجة المتصلة بالجنس البشري. ويكون من الخطأ الحديث عن التراث الثقافي مثلا دون ربطه بمكانه الأصلي وبالحاجة الحقيقية المنتجة له والدور الذي يلعبه في ذلك الإطار. فليس هناك مثلا تراث ثقافي تونسي واحد أو موحد بل هناك تعابير وأشكال ثقافية محلية لكل واحدة منها قيمتها المرتبطة بإطارها الموضوعي. وكل حديث عن التراث وعلى العمل الثقافي أو محاولة «الإحياء» والتفعيل الثقافي خارج الإطار الحقيقي لكل تعبير ثقافية يبقى عملا «فلكلوريا» يخصه كل ما لحق بهذه الكلمة وباستعمالاتها من نقد.

وكما يفسر الباحث في الموسيقى الانثوميزوكولوجي (ethnomusicologue) جون بلاكينج John Blacking في كتابه «how musical is man» أن كل تعبير إبداعية فنية إنما هي نابعة من رغبات إنسانية مرتبطة بالإطار الذي نمت وتطورت فيه والذي تجد فيه التواصل والحياة وأن قيمتها هي قيمة الإنسانية التي تحققها :

«le plus important dans une tradition culturelle à n'importe quelle époque de son histoire, ce sont les relations que ses composantes humaines entretiennent. C'est dans le cadre de ces relations qu'on fait ces expériences affectives et qu'on les partage» (2).

نمن خلال الفهم الحقيقي للثقافة يمكن التأكيد على أن الفن الحي الذي نبحث عن توضيح معانيه يستمد حياته أساسا من داخل شرايين المجموعة التي أنتجته وتواصل الحياة به، وأنه لا مكان له إلا مع المكونات المرتبطة بالبنية العميقة للمجموعة.

2- الثقافة حصانة للمجتمع :

كما قد انتهينا في العنصر السابق إلى القول بأن القيمة الأساسية التي يحققها أي نشاط ثقافي هي قيمة إنسانية، فإذا ما نشبع الإنسان بقيم متلاعبة مع

التواصل، وهي أبعاد من خاصية الإنسان الذي لا يكتفي بنشاط ثقافي كوسيلة لبلوغ غاية بل يحتمل النشاط ذاته خصوصياته الابداعية من طموح وبحث عن الأمثل والأجمل والأجود والأصح... الخ، فما تنتهي إليه ثقافة ما من نشاط لا مادي في وضع ما إنما هو انتهاء إلى أضحى أداة ارتضتها أجيال متعاقبة وحملت خبايرتها وحكمتها ونظرتها الوجودية والروحية.

وإذا أردنا الاستفادة من هذا المفهوم وهذا الطرح الجديد لأبعاد الثقافة اللامادية يمكن أن نستنتج أنه لا يمكن تكريس نشاط ثقافي لمجموعة ما إلا من خلال المطلب الثقافي ذاته، فإذا ما كان المطلب الثقافي لمجموعة ما هو الاحتفاء بالأموات الأجداد مثلا فهل من السهل تصور شكل فني جديد أو نشاط ثقافي «مستورد» يمكنها من هذا المبتغى غير الطمس الروحاني الذي انتهت إليه ثقافتها بالتوارث والتراكم والإنتقاء المتواصل للأفضل وللأصح.

وما يمكن استخلاصه أيضا هو صعوبة أو استحالة الأرحال في مسائل الثقافة أو النشاط الثقافي الاجتماعي: فحتى يكون هناك عمل وحياة فعالية لمجموعة لابد أن تأتي في تواصل مع صيرورة تاريخية وأن التدخل لا يكون ممكنا في هذا الأمر إلا من خلال طبيعة وواقع ثقافة المجموعة ذاتها، وأن الانفتاح والتطور مثلا يجب أن ينظر إليهما في معنهما الصحيحين وفي حركية ونسق حياة من يهمهم الأمر. إن الشائقة أو الانفتاح على ثقافات أخرى كان دائما من طبيعة كل الثقافات، فلم نعرف تاريخيا ثقافات متغلقة تماما على نفسها ولكن أن يفهم الانفتاح على أنه إسقاط نظريات وتصورات جديدة دون التفكير في التنشيط الثقافي الداخلي فهذا أمر تبين قصوره.

كما أنه من زاوية أخرى يمكن أن نستنتج أن الثقافة اللامادية ذاتها لا تكون حقيقية إلا إذا ما اتصلت وتبعث بدورها من الإطار الثقافي الذي نعيش فيه، فكما أن الثقافة حاجة بشرية اجتماعية فإن للإنتاج وللنشاط الثقافي ارتباط

الذي يستحق فيه الإنسان تحقيق المصالحة مع نفسه والافتتاح الفكري النير والأخذ بالقيم الأصيلة الناجمة. وبهذا التمشي نستطيع بلورة ثقافة «بديلة» وهي ثقافة الإبداع والابتكار.

يظل في مختلف الثقافات الإبداع والابتكار من خصائص الإنسان من خلال بحثه الدؤوب عن تجسيد الجمال، وفي هذا دليل على الحاجة الكامنة في أصل الإنسان إلى الاستجابة إلى استعدادات نفسية حسية وطبيعية لمحاكاة الجمال والتعبير الحسي الجمالي بالرمز والصورة والشكل. فالثقافة تتشكل وتتمو انطلاقاً من تلبية حاجة جمالية وذوقية لدى الإنسان وتندهور وتركز كلما تجاهلنا وأهملنا الذوق والجمال وأخفنا الفرص لإشباع غرائز العداوة والمتعة المقلسة. والثقافة كما يشير الأستاذ أحمد خالد هي ضبط النفس والأخذ بروسبها نحو الأفضل: «فالإنسان يتأرجح في وجوده بين منزلتين، وتتجاذبه باستمرار دواعي الخير والشر، وهو في حياته بين مرتبتين الطموح الخلاق نحو الفضيلة والكمال ومرتبة العمل الفئوري، غير المجبوح، والإنسان هو ذلك المتحرك الذي يخلقه من كفاءة وقدرة على ضبط النفس، هي من ثمار الثقافة»⁽³⁾، يُرفعه إلى العلا إن هي تدعمته وتجذبه إلى الأسفل إن هي تقلصت أو انعدمت»⁽³⁾.

من خلال هذه المعاني نرى في الثقافة وقاية وحماية لكل مجموعة بشرية ولكل مجتمع، وهذه الأبعاد لنجدها أصلاً في كلمة الثقافة التي اشتقت في اللغة العربية من فعل تقف بمعنى سوى العود ليطاوع عند الطعان، فالثقافة متصمنة لمعنى الاستقامة ومطاعة النفس والأرادة وإصابة الهدف فهي كما يقول الأستاذ أحمد خالد: «الاستقامة العقلية بصنع العقول للتدربة على الصواب وهي الاستقامة الذوقية، وهي الاستقامة السلوكية»⁽⁴⁾.

فكل مجموعة أو مجتمع بكل شرائحه ومكوناته يحتاج إلى الثقافة. يحتاج إلى ثقافة غير مرتجلة وغير مبشرة بل متأصلة ومتجذرة حتى يكون الإتيان وباتني

طبيعة جنسه البشري وقيمه الاجتماعية فإنها الحماية والحصانة والوقاية من العلة والمرض. الثقافة في المعاني التي ذكرناها تصالح الإنسان مع ذاته ومع مجتمعه من خلال «الإنسجام الحياتي» الذي ذكرناه فهي حصانة تساعد على تهذيب وتطوير المواهب وترسيخ المعارف والريغبات وصقل العقول التي تنزع إلى الصواب وتطوق إلى تأصيل الكيان ولا تقدم مسالك منشوشة كتلك التي يسلكها متطرفو السلوك أو متطرفو الفكر لصنع جنود الخفاء أو دمي الملاعب بإستلاب العقول واغتصاب المهج لحشر الشباب في دوامة العنف والتمرد اللامعقول بمعنى غير المفيد لتطور الإنسان والمجتمع.

فغياب الإشباع الثقافي الصحيح يفتح الفرص للبدائل المستوعبة بوحشية وبإبتزاز للإستعدادات الغريزية للإنسان، والدليل على عدم توافق هذه البدائل والقيم الإنسانية الصحيحة هي نتائجها الوخيمة المتجسدة في المغالاة والشطط والتعصب والتطرف وكل ذلك خطر يهدد الإنسان ويهدد المجتمعات.

وليس هناك من وسيلة لتجنب هذه المزالقات في مجتمع ما إلا العمل الثقافي المؤصل للهوية الحضارية والمحصن للموروث الثقافي وذلك من خلال الممارسات الثقافية النابعة من الهوية والمستمدة من الواقع والعائدة إليه مباشرة طامحة إلى مستقبل أفضل أساسه خبرات وراث الأجداد التي برهنت عن جدواها وتوافقها مع الواقع والمحيط الخاص بالمجموعة التي يهيمها الأمر.

انطلاقاً من هذا المفهوم يصعب تكريس ممارسات ثقافية دون التفكير في خطة تعتمد من جهة المرجعيات المعرفية الحديثة وتوفر من جهة أخرى الوسائل المادية والمعنوية المحققة لكل تصورات الخلق والإبداع في إطار ديناميكية حضارية ثقافية تنطاق من أرضية صلبة متطلعة إلى الأرحب. وكل سياسة ثقافية أرادت لنفسها تحقيق نتائج لا بد لها من أن تسلك هذا التمشي الذي باستطاعته أن يلائم المناخ الاجتماعي الثقافي المعاصر

إدراكها لحقيقة الوضع الخصوصي لها وتتفاوت توفير الاستثمار المخصص وحسن التخطيط والاختيارات .

لا يختلف اثنان حول المشهد الثقافي الراهن وما هو عليه من ركود ناتج على جملة المتناقضات التي يقوم عليها. فرغم الجهودات البشرية والمادية المبذولة ورغم الوسائل المخصصة للتنشيط الثقافي إلا أن وقع كل ذلك يبقى ضعيفا في حياة الناس اليومية والاجتماعية وفي المقابل نلاحظ أيضا منذ سنين تزايد اهتمام الناس بما يعرف بالثقافة الجماهيرية (Culture de masse) المتمثلة بالأسس في السينما والموسيقى والتلفاز والمجتمعات اليوم أكثر فأكثر نحو الملتيميديا عموما والفضائيات، وما تكرسه من ترويج للتبعية السلبية التي تروجع الناس بين الدغمانية المادية والدغمانية «الروحية» وما يهيم من تطرف خطير وسلب للفكر وللمشاركة الفاعلة للملكات الإنسان الفعلية التي أبرزت نتائج الدراسات اللاتولوجية والأنتروبولوجية مدى حيوتها وأهميتها في انسجام وتناغم ترقية الإنسان كفرد وكمجموعة كما أكدت **هيلي دورها** في تحمين وتجميل الحياة .

فلا يمكن إذن الحديث عن حياة ثقافية ببرنامجيات ثقافية غير ملائمة لجمهور غائب في أغلب الأحيان أو بمجرد إدراج نشاطات ثقافية لا يقبل عليها الناس ولا تقضي إلى ممارسة ثقافية حقيقية . فالحياة الثقافية هي الممارسة الفعلية القائمة على المشاركة والخلق، وهي أيضا إتاحة الفرص الفعلية للجميع للمشاركة بحرية من خلال التعبير والتواصل والتفاعل والخلق الفردي والجماعي وهي نشاط ضامن لتحقيق الذات وللشوة الضامنة بدورها حياة اجتماعية فاعلة إيجابيا في التطور والتنمية الشاملة .

إن هذا المفهوم النظري للثقافة والتصور الواقعي للحياة الثقافية ليس بالأمر الجديد بل ورد ضمن توصيات، تدعو من قبل أطراف عدة في العديد من المناسبات، تدعو إلى تشريك ومساهمة أغلبية الناس في الحياة الثقافية .

الإبداع ويدحض العنف والتهميش الذي حتى وإن اكتفى بإدخال القوضى على مجتمعات اليوم فإنه سيذمر أجيال الغد إذا ما تركناه سائلا .

إن إدراك قيمة الثقافة في المجتمع يمر حتما وقبل كل شيء من إدراكنا لمعنى الحياة، ولهذا السبب نتطرق لدراسة الحياة الثقافية والثقافة الحية مركّزين أساسا على معاني الحياة في هذا المجال .

V - تفعيل الحياة داخل الحياة الثقافية :

الحياة في المطلق هي أساسا انسجام حيوي لعدة مركبات متصلة ببعضها اتصالا عضويا ووظيفيا غير قابلة للخلل والاضطراب وإذ ما حصل أمر من هذا فإنها العلة والداء والمرض وهي حالات مهددة للحياة وهذا قانون تشترك فيه كل الكائنات الحية في الكون وينسحب أيضا على الحياة للمعوية التي يصعب بها الإنسان تنظيماته وأشكال نشاطه، وهذا هو شأن الحياة الثقافية التي تضمن للشعوب إنسانية منظمة ومتناسكة برفع مستوى وهي الإنسان ويتأطر بالحضارة المختلفة . إن إدراك هذا البعد في الحياة الثقافية على غاية من الأهمية خاصة وأن الممارسات الثقافية تسم اليوم في جل بلدان العالم بتغيرات وتقلبات عميقة وسريعة مؤدية حتما إلى تأثيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وبخاصة إلى تقلبات ثقافية هامة . ولذلك نحاول عدة بلدان مراجعة سياساتها المطبقة في هذه المجالات وتقوم بتقييم الممارسات الثقافية وتعمل على تصورات جديدة «فاعلة للحياة الثقافية» . فعالميا تقدم المراكز المختصة منذ سنين دراسات للممارسات الثقافية أكدت نتائجها على هوة كبرى في جل بلدان العالم بين السياسات الثقافية في جل أشكالها وتصوراتها والممارسات والنشاطات الثقافية في الحياة الفعلية للشعوب (5) .

وأمام هذه الوضعية العامة نحاول عدة بلدان إيجاد أدوات مقارمة وبدائل تتفاوت مستويات نجاعتها وتتفاوت

وفيما يخصنا في تونس كنا أيضا قد تأثرنا خصوصا بسوسيولوجية الثقافة فكما بين رضا التليلي في مقال له حول الممارسات الثقافية في تونس (6) كانت الدراسات حول الممارسات الثقافية في تونس سوسيولوجية متأثرة بإيديولوجيات يسارية في حين أن هذا المجال يجب أن يتناول ويفهم بعدة مناهج واختصاصات علمية.

بعد كل التوضيح الذي سبق نرى أنه لتصور البرامج القادرة على تفعيل بعد الحياة في الحياة الثقافية لا بد من الاستفادة من نتائج البحوث الإثنولوجية في مختلف تفرعاتها وفيما يخص الميدان الثقافي التونسي لدينا اليوم أعمال أكاديمية ذات أهمية في مجال الثقافة الحية بالخصوص من موسيقى ورقص وغناء وعروض حية ويمكن الرجوع إليها من أجل تصورات برامج مفعلة للحياة في الثقافة.

كيف يمكننا تكريس ممارسات ثقافية ذات مرجعيات جمالية مختلفة تستلهم من المورث الثقافي المحلي من أجل إنتاج معاصر متطلع إلى أبعاد جديدة ومحقق لكل المعايير والإضافات الإنسانية التي أتينا على ذكر البعض منها؟

IV - ضرورة تصوّر مشاريع فاعلة لتنشيط الحياة الثقافية للتجمعات البشرية في أشكالها الحديثة :

كما قد انتهينا في دراستنا للمعاني الإنسانية وللوظائف الاجتماعية للثقافة وفي تأكيدنا على قيمة الحياة المعنوية والمادية المتصلة بالثقافة وفي شرحنا لأهمية الأخذ بالمنهج الإثنولوجية الحديثة في التصورات والبرامج المتعلقة بالعمل الثقافي وتنشيط الحياة الثقافية للمجموعات إلى طرح تساؤل صعب لصعوبة التصور العملي المائد بدوره لصعوبة الواقع الاجتماعي والثقافي الخاص بنا.

إن الإجابة عن كيفية تفعيل الحياة الثقافية انطلاقا من

كما أن الوعي بركود الحياة الثقافية قد أدى إلى البحث عن سبل تنشيطها ولذلك نلاحظ اليوم في عدة بلدان الاهتمام بالخصوصية الثقافية المحلية وتنشيط الحياة الثقافية للمتصقة بالتراث وبالتاريخ المحلي للمجموعات من خلال إحياء مناسبات واحتفالات الناس التقليدية وداحل حياتهم العائلية واليومية. كما تشهد هذه الأوساط اهتماما بالمعارف المحلية من صناعات وتقنيات بإعطائها المكانة الهامة وترغيب الناس في الإقبال عليها وإدراجها في البرامج الثقافية الرسمية. وفي هذا الإطار أكدت الدراسات والبحوث المنجزة في اختصاص «الأنثروبولوجي» (l'ethnométhodologie) بجامعة باريس V على قيمة الهياكل الاجتماعية والقيم الأخلاقية المحلية التي برهنت على نجاعتها داخل المجتمعات التي تخصها وذلك في أبعادها الروحية والأخلاقية والمادية والتي أثبتت الأعمال الميدانية المختلفة لدراسة الشعوب على أنها ركائز صلبة لحياة ثقافية عميقة ومجدبة. ونتائج هذا التوجه أفرزت عدة اختصاصات تهتم كل واحدة منها بحقل من حقول النشاط الثقافي «الإنساني» (l'ethnoscience) من بينها : الأنثروبولوجي (l'ethnoscience) و«الأنثروبولوجي» (l'ethnoscience) ... الخ مما يدل على قيمة البعد الخاصوي في الثقافة في أكثر من مجال ومساهمته في إثراء الثقافة الإنسانية بصفة عامة.

قبل تطور هذه الاختصاصات كانت استعادة العمل الثقافي مفتصرة على نتائج البحوث السوسيولوجية في مختلف تفرعاتها، وكان هذا الأمر طبيعيا لأنه في تلك الفترات كانت جل الدراسات الأكاديمية حول الممارسات الثقافية سوسيولوجية وديمقراطية ولم تكن إلا نادرا إثنولوجية أو أنثروبولوجية فلم تفهم الثقافة كمبحث أنثروبولوجي بالأساس وأن المعطيات الميدانية يمكن جنيها وبيان خصوصياتها بالمنهج الإثنوغرافي وليس بالمنهج الإحصائي إلا في أواخر القرن العشرين.

بإرادة رسمية إذ توضح الأمانة العامة لهذا المشروع أنه في أكتوبر 2005 وجه رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة لقصور الثقافة دعوة للمخرج أحمد إسماعيل لتقديم مشروع خاص يوضح لبنة عمل أساسية في بعض القرى المصرية قادرة على الاستمرار وقائمة على مناهج العمل الحديث ومتفاعلة مع المتغيرات المحلية والدولية بغية الارتقاء بالعمل الثقافي والفني في القرية. وفي خلال شهر نوفمبر 2005 قدم المخرج أحمد إسماعيل مشروعا بعنوان «مشروع التنمية الثقافية والفنية في الريف المصري والماسح المكتشف» وعرف هذا المشروع على أنه إطار عام لعمل ثقافي وفني متروك في القرية أساسه الاستمرارية ومنهجه التنمية، ومادته معطيات القرية، وطابعه التأسيسي احتفالي بشكل عام ومستقبله خصوصية مصرية في الثقافة في الريف المصري باعتباره حافظا للشعائر الأعظم من العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية والقيم الأخلاقية والجمالية، وهو مشروع تنمية يؤكد الذات الثقافية الأصيلة التي ترسخ بدورها قيم الانتماء، ويخلص إلى طرح التعدد والنسبية في مقابل التفكير الاستبدادي ولأهم استلاك الحقيقة.

ويهدف هذا المشروع أساسا إلى تنمية القدرات العنية الخاصة والإبداعية العامة حيث العروض التي تنبع للجمهور الفرحة والبهجة والاستمتاع وإشاعة التفاعل والتسامح والتجديد وتذوق الجمال في الإنسان والطبيعة والوطن. وقدم هذا العمل في تصور كامل لمراحل تنفيذه وإيجازه وطرق تسييره وتنفيذه وتطوره الداخلي. وتمت دراسته من طرف إدارات مختلفة على امتداد ستين. وفي جويلية 2007 اعتمد المشروع من طرف السيد وزير الثقافة تحت اسم «مشروع مسرح الجرن». وفي بنود متابعة ضبطلت كل مراحل تطور وتنفيذ هذا المشروع وانطلقت ورشات التكوين ووضعت الخطوات الفنية التنفيذية في خمس قرى مصرية يشرف على كل واحدة منها مخرج وفنان بالتعاون مع ثلاثة معاونين

الشكل الثقافي الداخلي للمجموعات يتطلب مساهمة أكثر من طرف بالعمل الميداني والاستفادة من توجهات المرجعيات الحديثة وبالتنظيم العملي للتدخلات المنشطة والمحقة لبرامج تنمية شاملة ودائمة. إن مغزى محاولتنا هذه هو بداية مساهمة في التفكير في الأمر واجتهاد في جلب الانتباه إلى أهمية العمل على تحمين الواقع الثقافي استفادة من المنهج الصحيح ومن خلال إدراك المفاهيم الصحيحة.

في ما يخص الاقتراح العملي فإني سأحاول الاجتهاد بالإشارة إلى بعض الحلول انطلاقا من الاستنتاجات النظرية التي توفقنا عند البعض منها من جهة والاستفادة من تجربة مصرية في مجال التنشيط الثقافي من جهة أخرى والتي رأيت فيها المسعى الإبتلوجي، وخاصة في أهدافه المتصلة بالموسيقى وبغنون العرض، مطبقا في مشروع ميداني ملموس.

سنحاول تقديم هذا المشروع المصري فكرة وبرنامج وتطبيق عملي لخلفية نظرية متصلة بها فإني أحرص في هذا البحث وسنجهت في الإشارة إلى طرق الأحدث لهذا المثال الذي اعتبره نموذجاً قريبا من واقعنا.

في صائفة 2009 وفي إطار متابعتا لفعاليات المهرجان الدولي للمسرح الجامعي بالمنستير، التقينا بالسيد أحمد إسماعيل وهو مخرج مسرحي ورجل ثقافة مصري استعدي وساهم في لجنة التحكيم.

وعلى إثر حديثنا معه في أكثر من مناسبة وبعد اطلاحة على اهتماماتنا المعرفية والثقافية قدم لنا نشرة ملخصة لفكرة «مسرح الجرن» ولمراحل تنفيذها. وأنا مكب على مواصلة البحث في هذه الدراسة وجدت أمامي مثالا تطبيقيا أسوقه كتجربة يمكن الاستفادة منها لغاية بناء تصورات مشاريع عملية تفعل الحياة الثقافية في أوساطنا الاجتماعية التونسية :

جاء «مسرح الجرن» حسب الوثيقة التي ذكرناها

الإنساني لدى مختلف المجموعات الإنسانية في هذا المجال. وإذا ما نظرنا إلى مستقبل هذا النهج الجديد (أعترف به كاختصاص أكاديمي منذ سنة 1995) وفكرنا في مراحل ما بعد الإحصاء وإبراز غناء التجارب بإبراز الخصوصيات الجمالية الإبداعية وثراء القدرات والمهارات سنجد أنه بعد ذلك ستكون هناك مرحلة المحافظة على الثراء البشري الثقافي بعدة دعائم تتجاوز التنظير والدرس لتكون خططا عملية تدعم كل أشكال إبداع الفن الفرجوي الحي وكل مظاهر الحياة الثقافية المتصلة بالجزور العميقة في حياة الناس. وفي إطار هذا التطلع نجد تصور مشروع «مسرح الجرن» أحسن نموذج سبق إلى هذه المرحلة واقترح برنامجا عمليا يستحق التثمين ويمكننا الأخذ على منواله.

ولن نتمكن هنا من اقتراح تصورات تطبيقية مكتملة، فقط أشير على نفسي وعلى من يهمه الأمر بأن سمات وأهداف مشروع الجرن يمكنها أن تبصرنا على طرق جديدة في العمل والتخطيط لتنمية الثقافة في بلادنا وفي أوطاننا التي لا بد من التفكير في خلق المناخ الثقافي والقيادي الذي لا بد من حصر ودون إقصاء. علينا أن نفكر في تصورات عمل جديدة حسب المعطيات الميدانية نستلهم فيها أشكالاً وفضاءات فنية وطرق إبداع خصوصية يمكن أن تكون في القرية كما يمكن أن تكون في ما يسمى بالحضر الشعبي الذي كنت قد أشرت إلى ثرائه كنواة مخزون ثقافي وطاقته بشرية لها استعدادات وملكات خلاقة وفاعلة في الثقافة.

و إذ نشير إلى أهمية مشروع «مسرح الجرن» فذلك لاتفاقنا معه في المضمون أساساً، فأساسه النظري يوافق ما سعيانا إلى بلورته حول أهمية الثقافة إذ ينظر إلى الثقافة من منظور شامل باعتبارها «حصيلة الخبرة التي راكمها أبناء المجتمع وهم يحفظون وجودهم الإنساني وكونوا من خلاله رؤية في الحياة وأسلوبها في العيش» (7). فالفهم الذي أردت التنبيه إليه هو هذا المضمون

من القرية ذاتها يعايشون التجربة الفنية ويتدربون من خلال الممارسة ليتسلّموا المسؤولية من بعده، كما يقع تشريك مدرسي المدارس الإعدادية في تنشيط التلاميذ في الاختصاصات الثقافية الفنية المختلفة من ألعاب شعبية وموسيقى محلية ومن جمع للحكايات والأغاني الفردية وورشات فنون تشكيلية وأشغال فنية باستغلال عناصر البيئة. ومن بين خطط تنفيذ المشروع هو قيام المشرف الفني بنفسه بعمل تجرية إبداع مسرحي جماعي للأطفال كما أنه مطالب بالتعرف على إبداعات القرية المختلفة وعلى المواهب المتنوعة ليقدمها بشكلها الأولي في سهرات فنية على مسرح القرية الجديد والذي يبنى بالتوازي مع النشاط.

من خلال هذا التقديم نلاحظ بسهولة الالتقاء الجوهري بين ما ورد في فكرة مشروع «مسرح الجرن» والتوضيحات النظرية التي حاولنا تبينها في الثقافة والقيم العميقة التي سعيانا إلى إبرازها في الحياة الثقافية وفي الثقافة الحية. فهناك التقاء واتفاق على الوعي بأهمية توجيه الثقافة في أعمال ومشاريع تعكس تفكير معاصر ينحو نحو الإبداع والنجاح في تنبيل الألسنة والعمق والاستمرارية في العمل الثقافي. كما أنه للنداءم النظرية الحديثة التي أعطت لهذا المشروع أهمية والتي هي مستلهمة من المرجعيات والمباحث المهمة بالإنسان والثقافة بصفة عامة تتصل باهتماماتنا وتخصصاتنا المعرفية «كإثنوسينولوجيا» (comme ethnoscnologie) إذ بعد أن لاحظنا في هذا المشروع استفادة تطبيقية ملموسة من نتائج مناهج البحث والخصوصيات المعرفية الحديثة المهمة بالإنسان وبالفن الحي وجدته يقرب بصفة كبيرة من مشروع الإثنوسينولوجيا، فكأنني به الإثنوسينولوجيا مطبقة وممارسة.

فالإثنوسينولوجيا هي مبحث نظري مهتم بكل مظاهر الفعل الإبداعي الإنساني الفرجوي في كل الثقافات بالإحصاء والدرس ويهدف إلى إبراز الثراء الفني

لنا فيه ابتكار، وإنما حاولنا فقط جلب الانتباه إلى دور الثقافة في حياتنا اليومية والاجتماعية وإلى أهمية التنشيط الداخلي للحياة الثقافية والتنبيه إلى خطورة ما قد نفعل عنه. واجتهدنا في اختزال بعض نتائج العلوم الإنسانية المتصلة بالثقافة، واعتدنا ذلك في توضيح علاقة الإنسان بصفة عامة بالحياة الثقافية في مفهومها الشامل مقسمين بصفة خاصة مكانة الثقافة الحية لدى الفرد والمجموعات.

إن ما تناولناه من مسائل متصلة بمفهوم الثقافة وبمعالقتها بالإنسان كفرد ومجموعة كانت خلقته النظرية «الإنشائية» بصفة عامة. وعمدنا من خلال ذلك إلى تجاوز الاعتباطي والتخميني ووجهات النظر الثقافية ليكون خطابنا علمياً بقدر الإمكان، وكان هدفنا مزدوجاً علمياً من جهة وعملياً من جهة أخرى إذ أن تكويننا الأكاديمي في مجالات متصلة بالثقافة وأطلعنا على بعض ما تنتجه المناهج العلمية يلزمنا بالمساهمة في العمل الثقافي التنموي في بلادنا وبإبداء الرأي. ووجهة النظر «الإنشائية» تنحصر في هذا البحث هي معبرة على تفاعلنا كإنسان وكمواطن مع ما نعيشه وما شاهدناه في أعمالنا الميدانية حول فنون العرض في جهات مختلفة من البلاد.

وهذا الجوهر الذي يحدد طبيعة العمل الذي يمكن أن يأخذ أشكالاً مختلفة عن «مسرح الجرن» ولكنها متفقة معه في المبادئ والأهداف الرامية إلى تفعيل حياة ثقافية اجتماعية بإنتاج أعمال إبداعية ومشاريع فنية مستمرة للأرضية الثقافية والفنية ومتفاعلة معها.

ولخلق حركة تنشيط سوسيوثقافي يمكننا تصور مشاريع تدخل يمكن أن يكون منطلقها دور الثقافة المتعددة والمتنشرة بكافة أرجاء بلادنا والتي تتطلب تنشيطاً جديداً للقيام بمهام لها دور ومعنى في أوساطنا الاجتماعية المختلفة، كما يمكن التفكير في بحث فضاءات تحتوي وتحضن الطاقات المهمشة في الأحياء السكنية الجديدة التي لم تحظ بعد بهيكل عمل ثقافي كدار شباب أو دار ثقافة والتي يمكن أن نقترح فيها «دور فنون» تنطلق من دعائم نظرية صلبة وبرامج تطبيقية منظمة ومدعومة بأهمية تنشيط الممارسات الثقافية والفنية وعاملة على تطويرها من الداخل حسب إستراتيجيات ضامنة للاستمرارية وللتفاعل مع الزمان والمكان، إذ أن الإستمرارية هي التي تحقق التفعيل الدائم للتنمية الثقافية «الفنية».

خاتمة :

إن كل ما ذكرناه في شأن الثقافة معروف ولم يكن

بيليوغرافيا

Ouvrages :

- Blacking John, Le sens musical, traduit de l'anglais par Eric et Manka Blondel, les éditions de Minuit, Paris 1980, 129p.
- BASTIDE Roger, Etudes sur le folklore et les traditions populaires, éd. Bastidiana, 1997, 312p
- BOUHDIABA Abdelwahab, Culture et société. Publications de l'Université de Tunis, 1978, 277p.

- Chelbi Mustapha, Culture et mémoire collective au Maghreb, éd. Académie européenne de livre, Paris 1989, 350p.
- CRATIN J et al., Culture et société au Maghreb, CNRS, Tunis, 1975, 294p.
- Dakhla Jocelyne, L'oubli de la cité - la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien, éd. la Découverte, Paris 1990, 326p.
- DURAND Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, 10e éd., Dunod, Paris 1984 XVII- 536p.
- DUVIGNAUD Jean,
- Chébika mutations dans un village du Maghreb, éd. Gallimard, Paris 1968, 360p.
- Chébika, suivi de Retour à Chébika, 1990, changements dans un village du sud tunisien, éd. Pion, décembre 1991 498 p.
- Malinowski Bronislaw, Une théorie scientifique de la culture et autres essais, traduit de l'anglais par pierre Clinquart, éd. François Maspero, 1970, 183p.
- Laplanche François, L'anthropologie, éd. Payot et Rivages 2001, 243p
- LEVI-STRAUSS C., Race et histoire, Paris, Gonthier, UNESCO, 1952.
- LEVI-STRAUSS C., Anthropologie structurale, Paris, Pion, 1958.
- LOWIE R.H., Histoire de l'ethnologie classique, trad. Fr., Paris, Payot, 1971, éd. Orig. 1937
- «Droit à la Culture et au développement Culturel en Tunisie: le discours de la méthode» Direction Scientifique de Professeur Mohamed Zineboudine avec le soutien de l'Institut d'Esthétique des Arts Contemporains/ Université Paris I- Panthéon-Sorbonne - CNRS/mars 2006
- «Le Dictionnaire Critique des Idéologies Culturelles et des Stratégies de Développement en Tunisie » Janv. 2007, direction Scientifique de Professeur Mohamed Zineboudine avec le concours de l'Institut d'Esthétique des Arts Contemporains/ Université Paris I- Panthéon-Sorbonne - CNRS, Groupe d'Etudes et de Recherche sur les Mondialisations, Ecole doctorale des arts de l'Université Paris (8).
- Les Pratiques culturelles en méditerranée. Etudes culturelles, publication de Centre Culturel International de Hammamet, Centre d'étude et de documentation pour le développement culturel, Tunis 1991, 171p.
- Les pratiques culturelles des jeunes au Maghreb, publication de centre d'études et de documentation sur le développement culturel avec la collaboration de l'UNESCO, Tunis 1993, 166 p.
- مسرح الجرن I، نشرة الهيئة العامة لقصور الثقافة - وزارة الثقافة، عن طريق اللجنة العليا لمسرح الجرن وإماتته العامة، مصر 2008

ARTICLES :

- Bourdieu Pierre, «Vous avez dit populaire?», in: Actes de la recherche en sciences sociales. N°46, Mars 1983, p. 98 à 105.
- Jean-Marie Pradier,
- «Ethnoscénologie : profondeur des émergences», in La scène et la terre, éd. Actes Sud, Janvier 1996, PP 13-41
- L'ethnoscénologie -vers une scénologie générale» Ensc. Univ. 1999, p. 8.

..Jean Bazin, « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? » in Y. Michaud (sous la direction de), université de tous les savoirs, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie. Vol 2. Paris. Odile Jacob. POCHÉ. conférence du Savril 2000 au CNAM pp. 77-91 2002.

..Nicole Revel, « Pour une anthropologie globale » (dir. Ruth Scheys) La science sauvage : de savoirs populaires aux ethnosciences, Points inédit sciences, Seuil 1993.

..LABIB Djedidi Tahar,

.. « Culture et société en Tunisie » in, Annuaire de L'Afrique du Nord, CNRS, 1975, pp 19-27.

.. « Identité d'expression en Tunisie » in, Cahier du centre d'Etudes et de recherches Economiques et Sociales, série sociologique, n°2 1975, pp 153-162.

.. « A propos de la culture populaire », Publication de l'Institut supérieur de l'animation culturelle, Tunis, 1987.

..Soufie Ferchaou, « problèmes et perspectives de la recherche ethnologique en Tunisie » in : Cahier des Arts n° 5, Tunis, 1976, pp 69-74.

Thèses :

..Aïcaraz Marocco Inès, Le geste spectaculaire dans la culture « Gaucha » du Rio grande do Sul-Brésil, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Marie Pradier, Paris 8, 1997.

..Ben Abdeljelil Mahfoudh, L'art des poètes chanteurs A'bad Ghobeten comme prat. que spectaculaire organisée : approche ethnosociologique : thèse de doctorat sous la direction de Jean-Marie Pradier. Paris 8, 2003.

ARCHIVE

الهوامش والإحالات

(1) (L'ethnoscénologie) مبحث نظري جديد يأتي على غرار الاتنوميوزولوجيا الباحثة في موسيقى الشعوب لتبحث بدورها في فنون العرض التي لشعوب العالم.

(2) John Blacking, le sens musical, traduit de l'anglais par Eric et Manka Blondel, les éditions de Minuit, Paris 1980 p 296.

(3) أحمد خالد، كلمة ألفت بمناسبة افتتاح الدورة التوسيطية حول الممارسات الثقافية تونس 16 أكتوبر 1990، نشر مركز الدراسات والتوثيق للتنمية الثقافية، دراسات ثقافية تونس 1991 ص 10.

(4) أحمد خالد، نفس المرجع ص 11.

(5) الرجوع إلى نتائج الدورة العالمية لمنظمة اليونسكو التي انعقدت في المكسيك في سنة 1982.

(6) Ridha Tili, « les pratiques culturelles en Tunisie » in, les pratiques culturelles en méditerranée éd. Centre d'étude et de documentation pour le développement culturel, pp.26-27.

(7) « مسرح الجرن »، نفس المرجع ص 6.

أضواء على الحياة الثقافية في إفريقية على عهد الأغالة

محمّد محيي الدين (*)

تمهيد : المناخ السياسي :

قامت دولة العباسيين على أنقاض دولة بني أمية . وقد صار إليهم جلّ ما كان تحت نفوذها . بيد أنهم ما كادوا يترتبعون على كرسي الحكم حتى ظهر عدد من الدويلات المستقلة ؛ فقد أسس عبد الرّحمن بن معاوية دولة جديدة لبني أمية بالأندلس ، وأنشأ عبد الحميد بن رستم دولة للخوارج بالمغرب الأوسط . واستطاع إدرس بن عبد الله أن يرفع قواعد دولة للعلويين بالمغرب الأقصى . . . وهكذا كاد المغرب ينفصل كله عن جسم الخلافة العباسية .

وقد رأى العباسيون في إقامة دولة موالية لهم في إفريقية (تونس وما إليها من شرقي الجزائر وغربي ليبيا) ما يحذّر من زحف ذلك الانفصال . وقد وجدوا في إبراهيم بن الأغلب أفضل من يُحقّق لهم ذلك ، وذلك لما عرفوا فيه من ولاء لدولتهم حين ولّوه أعمال بعض مناطق المغرب .

ولعلّه ، هو أيضاً ، كان يطمح إلى الاستقلال بجزء من بلاد المغرب ، على نحو ما فعل ابن رستم وغيره .

(*) جامعي ، الجزائر

ولكنّ ولاءه للعباسيين كان يحول دون تحقيق ذلك الطموح خارج نفوذهم .

وهما كانت البواش على تأسيس دولة في المغرب الأدنى ، فإن إبراهيم بن الأغلب قد أسس إمارته سنة 184هـ ، بموافقة الخليفة هارون الرشيد . وظلّ ، هو وأبناؤه عبد الله ، إلى أن انقرضت دولتهم ، مواليين للعباسيين ، تابعين لهم في كثير من مناحي الحياة السياسية وغيرها

واستمرّ حكم الأغالة للمغرب الأدنى إلى سنة 296هـ . وعرفت دولتهم ، ككثير من الدول ، عهد نشوء ، وعهد ازدهار ، وعهد ضعف . وكان سقوطها تحت ضربات معاوية أبي عبد الله الشيعي ، مساعد العبيديين على تأسيس دولتهم .

وقد جلس على كرسي الحكم الأغلبيّ أحد عشر أميراً ، هم : إبراهيم بن الأغلب (من عام 184هـ إلى عام 196هـ) ، وعبد الله الأوّل (من عام 196هـ إلى عام 201هـ) ، وزيادة الله الأوّل (من عام 201هـ إلى عام 223هـ) ، وأبو عقّال الأغلب (من عام 223هـ إلى عام

226هـ)، وأبو العباس محمد الأول (من عام 226هـ إلى عام 242هـ)، وأبو إبراهيم أحمد (من عام 242هـ إلى عام 249هـ)، وزيادة الله الثاني (من عام 249هـ إلى عام 250هـ)، ومحمد أبو الغرائق (من عام 250هـ إلى عام 261هـ)، وإبراهيم الثاني (الأصغر) (من عام 261هـ إلى عام 289هـ)، وأبو العباس عبد الله الثاني (من عام 289هـ إلى عام 290هـ)، وزيادة الله الثالث (من عام 290هـ إلى عام 296هـ).

ولقد كان إبراهيم بن الأغلب شخصية سياسية متميزة. عرف كيف يستغل الظروف التي كانت إفريقية تمر بها ليؤسس دولته. يقول الدكتور محمد الطالبي منهاه به: "كان قيام الدولة الأغلبية من صنع عزيمة مرنة، لكنها واسعة، في خدمة عقل عبقرى عرف كيف يدرك ويزن ويفرر اتجاه قوى ذلك الطرف لإحكام السيطرة عليها وتوجيهها. وهو ثمره لقاء بين رجل فريد وظرف خاص. فنشأت عن الحفص أول دولة مستقلة، عربية إسلامية غير منشقة، في إفريقية (1). وقد عرف عصره جملة من الاضطرابات، من أهمها: ثورة خريش، وعصيان الجند. ولكنه حابهها بعزيمة الكبيرة وقضى عليها. وكان من نتائج ذلك التهيؤ انتقاله من القيروان إلى العباسية، واعتماده على حرسه الأسود. وقد ترك إبراهيم، عند وفاته، دولة قوية الأسس واسعة النفوذ، فتمتع أبناؤه ثمرات جهوده (2).

وحرص ابنه عبد الله الأول على ملء خزان دولته بأموال الجباية. وقد ضج الناس من إجراءاته الجباية، وعدوا ظالماً كبيراً. وعلى الرغم من شكواهم، ومن مساندة الفقهاء لهم، ظل على موقفه. على أن سياسته تلك عادت على البلاد بالرفق والازدهار (3).

وبعد أن قضى زيادة الله الأول خمس سنوات في جو من الهدوء بين اللهو وقرض الشعر، بدأت مناوأة الجند له. فثار زياد بن سهل سنة 207هـ، ثم قرد عمرو بن معاوية في السنة التي يبعدها "بالقصرين"، ثم كانت انتفاضة منصور بن نصر الطَّبَّاذي ابتداءً من سنة 208. غير أن اختلاف الرأي بين قواد الجند حسم الموقف

لصالح الأمير الأغلبي (4). وإذا كان زيادة الله الأول قد اشتهر بالقضاء على تلك الفتنة طويلاً، فإن تلك الانتفاضات كانت -على عتفها- بمثابة الموجات الصاخبة التي تنكسر على الشاطئ" (5). وتما يبعث على الإعجاب بشخصية هذا الأمير إقدامه على فتح صقلية ونشر الإسلام بها، وإن تخلى عن تأييده، في ذلك، الجند والفقهاء ومن خضع لهم من العامة. وكان من نتائج ذلك الفتح تولد دعائم الدولة فضلاً عن المنافع المادية التي تمتعت بها الرعية (6).

وانتهج أبو عقاب سياسة تحررية تجاه مختلف طبقات مجتمعه. ووجد في الظروف التي هيأها سلفه ما ساعده على ذلك. وإن كان في اضطرابات سنة 224هـ ما يدل على أن تلك السياسة لم يحالفها النجاح التام (7).

ولاقى محمد الأول عدداً من المتاعب حاول التغلب عليها؛ فقد انتفض عليه القصر بزعماء أنيه أحمد الذي كان حاضره في كرسى الحكم، ولكنه تمكن من القضاء على تلك الانتفاضة. وثار عليه سالم بن غلبون سنة 233هـ، والقويح سنة 234هـ. وقد أكد هذا الأمير الاتجاه السني لكسب ولائ الرعية. ولكن الفقهاء، وفي طلبهم الإمام سحنون، لم يرضوا عن مبادرته. فأنهت إلى تأييد مذاهب أخرى، كالإشعري وغيره. على أن ما ساد عصر ذلك الأمير من تقلب سياسي ومذهبي أدى إلى ترسيخ مذهب مالك ترسيخاً سيئاً مذهب أهل إفريقية إلى الأبد (8).

وكان أبو إبراهيم أحمد من أحسن أمراء بني الأغلب سلوكاً. عني برعيه عناية فائقة، فعدل بينها، وجاد على فقرائها، وشيد الأحواض لسقي عطشائها. واهتم بجندة فأكثر عظامهم. وقام بجملة من الأعمال الحضارية، كوسيع الجامع الكبير، وبناء عدد من الحصون والقناطر وغيرها (9). وعرفت إفريقية على عهده استقراراً قلماً تمتعت به. ولقد كان خليفاً بالمنزلة التي ترواها من قلوب شعبه على مختلف طبقاته. ولما مات -وهو دون الثلاثين- لم يترك "قطر ذكرى رجل مشيد لا يكمل، دبت في ذلك الصالح العام، بل أيضاً ذكرى أمير وضع الحكم، أي الدولة، في خدمة الشعب" (10).

وتحاول زيادة الله الثالث صدّ الزحف العاتي للجيش الفاطميّ فلم يفلح. فجنّا بنفسه وأهله وأمواله إلى المشرق. وكانت معركة "الأريس" المعركة الحاسمة التي تقرّرت فيها نهاية حكمه، بل نهاية الدولة الأغلبية التي عُنِي كثير من أمرائها -كما سنرى- بالفكر والثقافة.

عوامل النهضة الثقافيّة والفكريّة في عهد الأغالبة:

يُلاحظ المؤرّخ للحركة الفكرية بالمغرب العربيّ أنّ الحياة الثقافيّة قد نشطت نشاطاً كبيراً في ظلّ الدولة الأغلبية، حتى كان ذلك العهد خليفاً بأن يُسمّيه بعض الباحثين: عصر النهضة الثقافيّة (20).

ويعود ذلك النشاط الثقافيّ إلى جملة من العوامل، من أهمّها ما يلي:

1 - الاستقرار السياسيّ:

استطاع مؤسّس الدولة، وأبناؤه من بعده، القضاء على جلّ موانئهم، فعاشت الرعيّة، في كثير من الأحيان، في منتهى وسّام، ولاسيّما في القيروان وغيرها من حواضر إفريقيّة حيث كان رجال العلم والأدب يتهمون. ولقد بسّقت الإشارة إلى عهد أبي الغرائق الذي ضرب به المثل في الهدوء والاستقرار. ويرجع ذلك الاستقرار السياسيّ كذلك إلى ما كانت الدولة الأغلبية تحظى به من تأييد الخلافة العباسيّة التي ظلّ الأمراء الأغالبة أوفياء لها. وقد يكون ما سنّ إبراهيم بن الأغلب من نظام وراثيّ عصم من التناطح بين أفراد الأسرة، عاملاً آخر من عوامل ذلك الاستقرار.

2 - النشاط الثقافيّ في الفترة السابقة :

لم تنشأ الحركة الثقافيّة التي عرفتها إفريقيّة في عهد الأغالبة من عدم، وإنّما كان هناك ما مهّد لها؛ وتريد بذلك ما عرفت البلاد من بواكير ثقافيّة في المرحلة السابقة. ذلك أنّ المتتبع لتاريخ إفريقيّة يلاحظ أنّ عهد الولاة لم يكن خالياً من كل نشاط ثقافيّ؛ فقد اعتم

وكان عهد زيادة الله الثاني قصيراً. وسار فيه على نهج سلفه. وقد كان "صالحاً عادلاً متّقاً سخياً" (11).

وكان أبو الغرائق محدّد بن أحمد محبّاً للّهو مقلّداً على اللذات. وبالغ في الجود والعطاء فأضعف بذلك اقتصاد دولته. ولم يخل عصره من حروب وفن. وفي عهده فتح المسلمون مالطة، ولكنّهم فقدوا كثيراً من مدن صقلية. وقد بنى كثيراً من الحصون والمحارس على شواطئ تونس (12). وعلى الرغم من أنّ عصره كان عصر ازدهار حتى "صار رمزاً للوفرة والحياة الرغدة الناعمة" (13)، وحتى قال ابن الخطيب، بعد خمسة قرون: "والناس يقولون اليوم عندنا، إذا ضربوا المثل بأنّام هادنة، ووصفوا دولة بالعدل والعافية: أيام أبي الغرائق" (14).

وخلط إبراهيم الثاني أصحلاً صالحاً بكثير من الأعمال السيئة: فإذا كان قد سار في الأعوام الأولى من حكمه على نهج سلفه، فإنّه قد أسرف بعد ذلك في سفك الدماء إسرافاً سود به صفحات تاريخ الدولة الأغلبية. فقد "أمعن في ظلمه وتوتّر، فراح يبحث عن ضحاياه. وبعد أن أتى على الرعيّة التفت إلى حاشيته وأمرها عذباً وتنكيلاً" (15). ولم يسلم من جوره أفراد أسرته؛ فقد قتل ولده وعدداً من سنّه (16). وما يُذكر من آثاره أعماله العمرانيّة، كبناء "رقادة"، و"قصر الفتح" فيها، وعدد من الحصون، وتسوير مدينة "سوسة" (17). إنّ إبراهيم الثاني، وإن خلف تلك الآثار "قد ترك وراءه صفحة... مليئة بسفك الدماء، صفحة من الاضطهاد والقتل لم يسّجلها التاريخ لحاكم من حكام المغرب الإسلاميّ" (18). ولقد مهّد بأعماله تلك لنهاية دولة الأغالبة التي سقطت تحت ضربات معاول العبيديّين دون أن تجد لها من أهل إفريقيّة نصيراً.

ولم يجلس أبو العباس عبد الله الثاني على كرسيّ الحكم إلا مدّة قصيرة. وكانت نهايته بتدبير من ابنه، زيادة الله الثالث. على أنّه حاول في تلك المدّة "إعادة الثقة، ثقة البلاد في حكمها... فنخّص كامل جهده للتصحيح الأخلاقيّ الذي كان الأساس في تصحيح الوضع" (19)

ولم يتخلف الأمراء الأغالبة عن الخلفاء العباسيين في المشاركة في النشاط الثقافي؛ فقد استمعوا إلى علماء بلدهم، وناقشوه في عدة قضايا، وحاول بعضهم فرض آرائه الفكرية على نحو ما كان بعض الخلفاء العباسيين يفعلون. ومن الأمثلة على ذلك محاولة الأمير أبي العباس عبد الله الثاني حمل الناس على القول بخلق القرآن (29)، اقتداءً بالمأمون والمعتصم العباسيين.

4 - الرحلة إلى المشرق :

كان كثير من طلاب المغرب لا يكتفون بما يحصلون من علم في بلدهم، فيشذون الرحال إلى المشرق طلباً للمزيد. ثم يعودون لنشر ما أخذوا. وإذا كانت هذه الرحلة أحد عوامل الاتصال الثقافي بين المشرق والمغرب، فإنها كانت كذلك عاملاً من عوامل الازدهار الثقافي بإفريقية.

ومن أفضل الأمثلة على تلك الرحل، وما كان لها من أثر: رحلة الفقيه المشهور، سحنون بن سعيد التنوخي؛ فقد تلمذ إلى القيروان للفقيه أسد بن الفرات. ومما أخذ عنه سحنون المأثورات المشهورة التي جمع فيها فتاوى الإمام مالك (30). ولكنه يم، بعد ذلك، المشرق رغبة في الاستزادة. وفي مصر اتصل بالفقيه الكبير عبد الرحمن بن القاسم، تلميذ الإمام مالك، فجلس إليه مدة، أظهر فيها من الاجتهاد والذكاء ما بهر زملاءه وأثار إعجاب أستاذه الذي نوه به في كلمة يقول فيها: "إن كان أحد يسعد بهذه الكتب، فسحنون المغربي" (31). ثم رجع إلى إفريقية بعد أن صتحت المدونة الأسدية وأخرجها في ثوب جديد (32). وقد كانت رحلته إلى المشرق ذات عائدة كبيرة على الحركة الثقافية بإفريقية؛ فقد انتصب للتدريس بمدينة القيروان حيث جلس إليه عدد من طلبة الفقه كان من بينهم ابنه محمد الذي بلغ منزلة سامية بين علماء القيروان وغيرهم، ترجمها القصائد التي قالها الشعراء في تأييده.

وقد اقتضى طلبة آخرون بسحنون وغيره، فكان

كثير من الأفارقة، في ذلك العهد، بالعلوم الأدبية وما إليها. وكانت القيروان مركزاً ثقافياً. وظل مسجداً معهداً دراسياً لتعليم القرآن والحديث وغيرهما. ولقد كان للفقهاء العشرة الذين أرسلهم الخليفة، عمر بن عبد العزيز، لتعليم الناس (21) أثر طيب في تنشيط الحركة العلمية بإفريقية. ويكفي الباحث في الحركة الثقافية في تلك الفترة أن يتصفح الكتب التي ترجمت علماء إفريقية "كطبقات" الحشني و"طبقات" أبي العرب و"مداوك" القاضي عياض وغيرها، للوقوف على عدد من أسماء العلماء الذين كانوا بإفريقية على ذلك العهد، والذين تلمذ للمتأخرين منهم علماء العهد الأغلبي.

3 - صلة الحكام الأغالبة بالثقافة وتشجيعهم لأهلها:

كان كثير من الأمراء الأغالبة على صلة بالعلم والأدب؛ فقد وصف بعض المؤرخين بعضهم بالثقافة (22). وسجلت مصادر الأدب المغربي جملة من النصوص الأدبية، أنشأها أمراء أغالبة؛ فقد وصل إلينا بعض ما أنشأه مؤسس الإمارة، إبراهيم بن الأغلب، من رسائل إلى مناويله جمع فيها بين الترويض واللمز (23)، ومن مقطوعات شعرية تناول فيها أعراساً شتى (24). ويدل ذلك التنازع على أنه كان كاتباً مجيداً وشاعراً مطبوعاً. ويكفي الاستدلال على شاعريته تلك الأبيات الرقيقة التي عبر فيها عن حنينه إلى زوجته التي تركها بمصر (25)؛ ففيها من الغنائية شيء كثير. وكان أبو عقاب أديباً (26). وكذلك كان الأمير أبو العباس محمّد. وتبديهي القصيدة التي يفتخر فيها بنفسه وسلفه (27)، شاعراً فحلاً.

وقد كان لهذه الصلة بالعلم والأدب أثر في دفع عجلة الثقافة إلى الأمام. ومن مظاهر تشجيع الأمراء الأغالبة للثقافة ما فعله الأمير إبراهيم الأصغر من إنشائه "بيت الحكمة" بـ"برقادة" (28). وكان مقتدياً، في ذلك، بالخليفة العباسي الذي أنشأ بيت الحكمة ببغداد، تلك المؤسسة التي كان لها أبلغ الأثر في الازدهار الثقافي الذي عرفه العصر العباسي.

لرحلتهم إلى المشرق ما وسع آفاق الثقافة إفريقية ووطد صلتها بالثقافة المشرقية.

5 - وفود العلماء المشاركة:

ظلت الهجرة إلى المغرب متواصلة. وقد وفد في هذه الفترة عدد من علماء المشرق، فاستقروا بإفريقية لقربها ولكونها كانت تابعة سياسياً لبني العباس. وقد أقام كثير منهم بالقيروان وغيرها حيث نشروا ما كانوا يحملون من علم. فكان لهم من الأثر في الحركة الثقافية مثل ما كان لبعض علماء المشرق الذين ألفوا عصبهم بالأندلس، كصاعد البغدادي وأبي علي الغالي وغيرهما. ومن يتصفح كتب تراجم علماء إفريقية يقف على أعبار كثير منهم. وحسبنا أن نضرب المثل بالفقيه أسد بن الفرات الذي كان لوفوده أثر بالغ في تنشيط الحركة الفقهية بالمغرب الأدنى! فقد جلس للتعليم بمسجد القيروان وأخذ ينشر المدونة بين طلابه. ندب كاد من أبرزهم الإمام سحنون الذي سيكون له شأن عظيم في الحركة العلمية على عهد الأغالية.

وحتى يتيسر الحديث عن مظانر النشاط الثقافي والفكري، نفد أولاً عند الحركة الأدبية. ثم تناول بعد ذلك ألوان النشاط العلمي، الديني وغيره.

النشاط الأدبي:

ازدهرت الحياة الأدبية في عهد الأغالية ازدهاراً لم نعرفه من قبل. وظهر في هذه الفترة أدب عربي إفريقي له سماته وخصائصه التي تميزه بعض التمييز عن الأدب العربي في الأقطار الأخرى. وقد كان من أهم عوامل ذلك الازدهار ما أشرنا إليه من صلة بعض الأمراء الأغالية بالأدب: فهما، وتلقاً، وإنشاءً. ويكفي أن نُعيد إلى الأذهان ما كان عليه إبراهيم بن الأغلب من موهبة أدبية قل وجودها في المهتمين بسياسة الدول وتبدير شؤون الحكم.

ولقد لمعت في سماء هذا العصر عدة أسماء أدبية،

خلّفت نتاجاً مازال كثير منه في حكم الضائع من تراث المغرب الثقافي. وتناول الأدباء مختلف الفنون التي عالجها أدباء المشرق، احتذاءً بهم أحياناً، وتعبيراً عن حاجاتهم أحياناً أخرى. بل إن المؤرخ للحركة الأدبية ليجد في هذه الفترة ملامح من بدايات النقد الأدبي في المغرب.

فلقد نظم شعراء إفريقية في العهد الأغالي في أغراض شتى، وإن كان ما بين أيدينا من نصوص لا يكفي لتحديد مراحل التطور وبيان السمات.

فمن تلك الأغراض: المدح. ويبدو مما بقي من نصوصه وأخبار شعرائه أنه كان غرضاً بارزاً. ولعل إقبال الشعراء على النظم فيه عائد إلى عاملين: أولهما استخدامه للتكسب. ومن الأدلة على ذلك ما نجد في بعض نصوصه من تلميح إلى التكسب أو تصريح به. ومن ذلك قول بكر بن حقاد، مادحاً أحمد بن سفيان التميمي، عمل الأعالمة على إقليم الزاب:

وقال: زار الملوك فلم يُدع

فيا ليتني زار ابن سفيان أحمداً

نقى يسطر المحال الذي هو ربه

ويُرسي القوالي والحسام المهنداً (33)

وثانيهما تشجيع الحكام الأغالية للشعراء، وذلك بما كانوا يُجزلون لهم من عطاء، لأنهم كانوا يُثقلون أبراك دعاية لهم، يدعون بمدحهم سياستهم.

على أننا نجد مدائح أبعد فيها أصحابها عن دائرة الحكم. وهي تلك التي قيلت في بعض الفقهاء أو الزهاد، والذين كان سلوكهم مثلاً يُتدى به. ومن هذا النوع قول أبي الأحوص أحمد بن عبد الله:

أبوا أن يرقدوا ليلاً فهم لله قُورام

أبوا أن يُطفروا دهرأ فهم لله صُورام

أبوا أن يخدموا الدنيا فهم لله خُدام (34)

ومن ذلك قول أبي عقاب بن غليون، مادحاً صديقاً له صالحاً (35).

ومن سمات شعر المدح في عهد الأغالية، كما تبلى من النصوص القليلة التي وصلت إلينا: اصطباغه باليساء، وذلك على نحو ما نجد في تلك الأبيات التي مدح فيها إبراهيم بن محمد الشيعي الأمير إبراهيم بن الأغلب (36)، ودوران معانيه حول الكرم والشجاعة وما إليهما عما كان متداولاً في المدائح المشرقية، وجزالة أساليبه.

وأياً ما كانت قيمته الفنية، فإنه وثائق تاريخية قد تُضيء جوانب مظلمة من تاريخ تلك الفترة.

ومن أغراض الشعر في إفريقية على عهد الأغالية: الرثاء. ويدل ما بين أيدينا من نصوص وأخبار على أنه كان غرضاً بارزاً. ومن الأدلة على إكثار شعراء إفريقية من نظم ما ذكر من أنهم قالوا ثلاثمائة قصيدة في رثاء الفقيه محمد بن سحنون، بلغ بعضها ثلاثمائة بيت (37). وإذا كان رثاء الأقارب قد ضاع جله فإن رثاء الشخصيات المرموقة في المجتمع، كالقضاة الكبار، قد وصل كثير منه. ويكتفي أن نورد النص التالي مثلاً عليه.

يقول أبو جعفر أحمد بن سليمان في رثاء محمد بن سحنون :

ألا فابك للإسلام إن كنت بأكيا

لحيل من الإسلام أصبح وإهيا

تتلم حصن الدين وانهذ ركته

عشية أمسى في المقابر ثاويا

إمام حباه الله فضلاً وحكمة

وفقهه في الدين كهلاً وناشيا

وزوده التقوى، وبقره الهدى،

فكان، بلا شك، إلى النور هاديا (38)

ولم يخرج رثاء شعراء إفريقية، على ذلك العهد، عن رثاء المشاركة؛ فالقصيدة تجمع بين الندب والتأبين والعزاء في غير ترتيب، والشاعر يدور حول نفس المعاني التي ردها السابقون.

ويقف الباحث في الشعر المغربي في ظل الأغالية على

فيض لا يفيج من أشعار الزهد. وتعود كثرة ذلك الشعر إلى عوامل متعددة، منها غلبة الثقافة الدينية. وكان لهذه الثقافة أثرها في توجيه كثير من الذين يقرضون الشعر إلى النظم في هذا الغرض. ومن تلك العوامل ميل أهل المغرب بطبيعتهم إلى الجذ والبعد عن اللهو. ولقد لفتت هذه الظاهرة انتباه بعض الذين زاروا بلاد المغرب من مثقفي المشرق فسجلوها في بعض ما كتبوا (39). وربما كان لسيرة بعض الحكام الأغالية أثر في سلوك رعاياهم. فنحن نقرأ في سيرة إبراهيم الثاني -مثلاً- أنه "ترك القصر الذي شيدته أبوه، وأقام في بيت وضع بئى بالطوب، وتخلّى عن العرش وجلس على الأرض، وليس الصوف... (40)". وقد دارت النصوص التي وقفنا عليها حول التزهد في الحياة الدنيا، والترغيب في الآخرة، والحث على الاستعداد ليوم الحساب، وما إلى ذلك مما نجد أصله في القرآن والحديث وأقوال الزهاد السابقين. ولعلها تعكس ذلك الاعتدال الذي طبع زهد المغاربة في جل العصور. ولم يكن ذلك الشعر كله بارداً، وإنما جاء بعضه منبهاً للمشاعر الحثيئة. ومن الأمثلة عليه قول بعضهم:

دع الدنيا لمجد جهل الصوابا

فقد خسر المحبُّ نها وخاب

وما الدنيا، وإن راقتك، إلاّ

كبَلْفَعَة رأيت لها سرابا (41)

ومن أغراض الشعر في العهد الأغالي: السياسة والفخر، والحين، والهجاء، وغيرها. فنحن نجد عدداً من المقطوعات ذات المضامين السياسية، بعضها تبادل الأمراء الأغالية وخصومهم، كذلك المقطوعات التي تخاطب بها إبراهيم بن الأغلب وغريه، الثائر عليه (42). ويبدو أنهم كانوا يفضلون التخاطب بالشعر، وذلك لتأثيره البليغ. ولذلك كانوا كثيراً ما يُدَيِّلُون، بتلك المقطوعات، رسائلهم الشريفة (43). وتلك المقطوعات قيمة تاريخية، وذلك لما تلقى من ضوء على بعض الأحداث. ونحن مدينون لابن الأثير وسواه من المؤرخين ممن سجلوا تلك الأشعار أثناء الحديث عن

الأحداث المتعلقة بها. ومن سمات تلك النصوص: قوة الإحساس، وجزالة الأسلوب، ومجيتها في شكل نقائض (44)، وبساطة مستواها الفني.

وليس بين أيدينا من شعر الفخر - وإن كانت دواعيه كثيرة إلا قليل. وأفضل ما وقفنا عليه قصيدة مائة للأمير الأغلب أبي العباس محمد الأول. وفيها "صور لما في الأمير وأعماله الحربية مع الخوارج، ولسياسته مع أسرته وشجاعته في حروبه" (45). ومن قوله فيها:

أنا الملك الذي أسمو بنفسي

فأبلغ بالسمو بها السحاب

... أظَلَّ عسرتي بجناح عزي

وامنعها الكرامة والثواب

... نبئت لهم مكارم باقيات

إذا ما صارت الدنيا خراباً (46)

ومّا وصل إلينا من أشعار الحنين: بيتان لأبراهيم بن الأغلب يُبدي فيهما شوقه إلى زوجته التي تركها بمصر؛ يقول فيها:

ما سرّت مَيْلاً ولا جاوزت مرحلة

إلا وذكركِ يَنسِي دائماً عَفي

ولا ذَكرَتي إلا بَتَ مرتفقا

أرعى النجوم كأن الموت محتق (47)

ومنه مقطوعة لمهريّة بنت الحسن بن غلبون، قالتها منشقة إلى أخيها أبي عقال الذي رحل إلى المشرق. وهي مقطوعة جميلة تَبوّئ صاحبها منزلة بين الشعراء المطبوعين (48).

إن الشعر في إفريقية على عهد بني الأغلب ظلّ - وإن ظهرت فيه عدة سمات خاصة - محافظاً يسير أصحابه في الاتجاه السائد في الشعر المشرقي؛ فالأغراض التي طرقها شعراء إفريقية هي نفس الأغراض التي كان شعراء المشرق ينظمون فيها، والأساليب التي كانوا يسلكونها هي أساليب

الشعر المشرقي. ويمكن أن ينطبق على الشعر الإفريقي وأصحابه في هذه الفترة قول الدكتور أحمد هيك متحدثاً عن العوامل التي جعلت شعراء الأندلس محافظين فيما نظموا في المرحلة الأولى من عهد الإمارة الأموية: "الحق أن سيرهم على نهج المدرسة المحافظة التي وفدت من المشرق كان له ما يبرّره من واقع الأندلسيين وظروفهم، ثم من مُثلهم وقيمهم... أمّا واقفهم وظروفهم، فقد كانت تتطلب إلى حد كبير هذه الموضوعات التقليدية التي عُرب بها الشعر المحافظ؛ فالفخر والحماة من لوازم الصراع والغلبة... والمدح كذلك من لوازم البيئة العربية القديمة. وقد كانت البيئة الأندلسية تطيع - إلى حد كبير - الطابع العربي، وخاصة حين كان حكامها يدعمون حكمهم ويُقوّون سلطانهم؛ فهم يتغلّبون من الشعر أداة ترويح ووسيلة دعاية. وهم قبل ذلك عرب الأمّجة: بهتون للمدح، وينسطون للثناء... وهكذا يُمكن أن يُقال في باقي الأغراض التقليدية التي عاجلها الشعر الأندلسي" (49).

وإذا كانت النصوص الشعرية - كما أشرنا - قليلة لا تسمح بإصدار أحكام قاطعة، فإن النصوص الشريفة المعادة إلى هذه الفترة أقل. على أن قلة النصوص ليست دليلاً على عدم ازدهار الشعر في ذلك العهد؛ فلعّل ما أنشؤ قد عد عليه الشيباع على نحو ما عدا على آثار أدبية كثيرة، مغربية وغيرها.

فالخطابة كانت دواعيها كثيرة؛ فكثره الحروب وما تقتضي من الحدث على القتال، أو التهنئة بالنصر، أو الاعتذار عن الهزيمة، أو غير ذلك، كل ذلك يدل على أن الخطابة كانت مزدهرة. غير أن ما بين أيدينا من مصادر الأدب المغربي القديم لا يُقدّم إلينا من الشواهد النصّية ما ينهض دليلاً على ذلك الازدهار. فابن خُطَب الحكماء الأغالية ومن كان يُثاوتهم من الزعماء العرب في تلك المنطقة؟ لا نملك إلا أن نقول: إنّه ما زالت في حُكم الضائع من تراث المغرب. ولم تصل كما وصلت جملة من خطب الأمراء الرسميين التي اعتنى بتسجيلها بعض مؤرخي الدولة الأياضية (50).

ولم يكن يدّ من الاستعانة بالرسائل على تدبير

الأغلبية كثر المهتمون بتلك العلوم. فازدادت تقدماً. وقد ظهر، إلى جانب ذلك، بعض العناية بالعلوم الأخرى. وفيما يلي بيان لذلك.

— علوم الدين:

يقف المتصفح للكتب التي ترجمت علماء إفريقية على عهد الأغلبية على أسماء عدد من علماء الدين. شملت عنايتهم مختلف ألوان الثقافة الدينية المعروفة في تلك المرحلة. وإذا كان من الصعب تعريفهم جميعاً، فلا أقل من الوقوف عند بعض مشاهيرهم الذين كان لهم أثر بارز في ازدهار الدراسات الفقهية وغيرها. ويكفي أن نعرف ثلاثة من أولئك العلماء تجاوزت شهرتهم حدود إفريقية، وهم أسد بن الفرات، وسحنون بن سعيد، وأمنة محمد.

يُلمَّ أسد بن الفرات، فقد أخذ العلم عن بعض علماء بلده، كعلي بن زياد وغيره، ثم قصد المشرق فتعلم للملك وقرأ عليه الموطأ، ثم جلس إلى بعض أصحاب أبي حنيفة (55)، ثم عاد إلى إفريقية وجلس يُعلم مبادئه للأغلبية الذين كان من أبرزهم -كما أشرنا- سحنون بن سعيد. ولم يقلل الأسد بالمدونة إلا بعد أن جاء سحنون بمدونته بعد أن صيحت المدونة الأسدية أثناء جلوسه إلى ابن القاسم (56). وبعد أن تولى أسد قضاء إفريقية، كلفه الأمير الأغلبي قيادة الجيش الذي غزا صقلية حيث مات شهيداً (57). إنَّ لأسد فضلاً كبيراً على الحركة الفقهية بإفريقية. ولولا إخمالات مدونة سحنون لمدونته، لظلت أهم مصادر الفقه بالمغرب.

وأما سحنون بن سعيد، فقد أخذ عن علماء إفريقية، كأسد بن الفرات، وعلي بن زياد، وأبي مسعود العباس بن أشرس، والبهلول بن راشد وغيرهم (58)، وقد قرأ على أسد -كما أسلفنا- المدونة. ثم رحل إلى المشرق، فأخذ الفقه عن ابن القاسم وأشهب، والحديث عن سفيان بن عيينة وابن وهب وأنس بن عياض وغيرهم (59). وقد لزم ابن القاسم مدته صيحت فيها المدونة الأسدية.

شؤون الحكم. ولقد أورد المؤرخون -كابن الأثير في "الحلة الشراء" - عدة رسائل تبادلها بنو الأغلب مع منائيرهم (51). وكانت تلك الرسائل تبدأ بالترسيخ وتنتهي بالشعر. وكان للأمراء الأغلبية كتاب يكتبون عنهم ما يُوجهون من رسائل إلى عمالهم أو خصومهم. ومن أبرز أولئك الكتاب أبو العباس محمد بن أحمد البريدي. وقد كتب عن الأمير إبراهيم الثاني الذي كلفه بديوان رسائله، وذلك قبل أن يسقط عليه ويسجنه (52).

وإذا كانت الرسائل الديوانية قد حظيت ببعض الاهتمام من قبل المؤلفين فسجلوا بعضها، وذلك لصلتها بالأحداث السياسية، فإنَّ الرسائل الإخوانية لم -تتل شيئاً من تلك العناية. ولا ريب في أنَّ أهل إفريقية قد كتبوا في ذلك العهد رسائل إخوانية عديدة في أغراض شتى. ولعل بعض تلك الرسائل كان ذا مستوى فني عال، كذلك الرسالة التي كتبها أبو العباس البريدي من سجنه إلى إبراهيم الثاني يرجو فيها عفوهُ (53)، والتي سلمت -لحسن الحظ- من الضياع الذي أصاب كثيراً من أمثالها. وللدكتور شوقي ضيف كلمة يوضح فيها سبب ضياع كثير من الرسائل الإخوانية، وذلك إذ يقول: "طبيعي ألا يُعنى أصحاب هذه الكتابات بتسجيلها، لأنها لم تكن تنصل بحياة الأمة، وعن ثم سقط جمهورها من يد الزمن إلا بقية قليلة" (54).

وقد كثر التأليف في هذا العهد، ولا سيما تأليف الكتب الدينية. ويبدو مما بين أيدينا من مؤلفات ذلك العهد، ككتاب محمد بن سحنون "آداب المعلمين"، أنَّ النثر العلمي كان بسيطاً دقيقاً.

إنَّ النثر في إفريقية بدأ في عهد الأغلبية يخطو خطواته نحو الازدهار، ذلك الازدهار الذي سيحقق بعضه في عصر الدولة الزيتية الذي سيظل ابن رشيون وابن شرف وأمثالهما من الكتاب الكبار.

النشاط العلمي :

ظهر الاشتغال بالعلوم في إفريقية في الفترة السابقة. وقد كان الاهتمام منصباً على العلوم الدينية. وفي عهد

السحونية» (62). ويُعدّ كتابه «آداب المتعلّمين»، وهو الذي سُمّي من الضياع، من أقدم البحوث التربوية عند العرب. وقد نوّه بمحمّد بن سحنون عدد من العلماء (63) وآبائه، لما مات، كثير من الشعراء.

- العلوم الأخرى :

ظهر في أواخر العهد الأغلبيّ الاشتغال بعلوم أخرى، كالطب، والفلسفة. ومن أبرز المهتمين بتلك العلوم: إسحاق بن عمران البغداديّ الذي دخل إفريقيّة في عهد الأمير زيادة الله الثالث، ونشر بها الطب والفلسفة. وقد ألف عدداً من الكتب، منها: «كتاب الأدوية المفردة»، و«كتاب في الفصد»، و«كتاب في النبض»، و«كتاب في الشراب» (64).

ومن الذين اهتموا بتلك العلوم: إسحاق بن سليمان الإبرينيّ، وقد عُني بالطب وغيره. ومن مؤلفاته الطيّبة «كتاب الحميات» و«كتاب الأغذية والأدوية» (65).

ولمّا عاد إلى إفريقيّة ولى قضاءها ونشر بها مدوّنة. وكان له فضل في نشر المذهب المالكيّ بإفريقيّة وغيرها من أقطار المغرب. وكان تأثير سحنون عظيماً جداً في معاصريه، وفيمن أتى بعده. وتأثيره يتجلّى في مدوّنته التي جُمع فيها الفقه المالكيّ، وفي سلوكه الأخلاقيّ، وفي نظمه القضائية، وفي الطابع الحضاريّ الدينيّ الذي أسبغه على عصره والعصور التي أتت بعده» (60). ولقد كان خليقاً بتبويه عدد من المترجمين. قال أبو العرب الفيروانيّ: «اجتمعت فيه خلال ما اجتمعت في غيره: الفقه البارع، والورع الصادق، والصرامة في الحقّ، والزهد في الدنيا، والتخشّن في اللبس والمطعم...» (61).

وأما محمّد بن سحنون، فقد قرأ على أبيه، ثم قصد المشرق للاستزادة. فحصل من العلم ما جعله أبرز علماء إفريقيّة في زمانه. وقد اهتمّ محمّد بن سحنون بالتأليف، فخلّف عدداً من الكتب وصل إلينا بعضها. ومن تلك الكتب: «آداب المتناظرين»، و«الحجّة على القدرية»، و«كتاب التاريخ»، و«كتاب في السير»، و«الرسالة

المصادر والمراجع

- (1) محمّد الطالبيّ "الدولة الأغلبيّة، التاريخ السياسيّ"، بيروت. دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1985م، ص761.
- (2) ينظر المرجع نفسه، توطئة المترجم، ص5.
- (3) ينظر المرجع نفسه، ص6.
- (4) ينظر المرجع نفسه.
- (5) ينظر المرجع نفسه.
- (6) ينظر المرجع نفسه.
- (7) ينظر المرجع نفسه.
- (8) ينظر المرجع نفسه، ص7.
- (9) ينظر الحبيب الحنحانيّ "الفيروان عبر عصور اردعوار الحصاره الإسلاميه في المغرب العربيّ"، تونس الدار التونسيّة للنشر، د. ط.، 1968م، ص73-76.

- (10) محمّد الطالبي: المرجع السابق، ص 281.
- (11) المرجع نفسه، ص 282.
- (12) ينظر الحبيب الخنجاتي: المرجع السابق، ص 76.
- (13) محمّد الطالبي: المرجع السابق، ص 289.
- (14) نقل عن المرجع نفسه.
- (15) أبو العرب القيرواني: "طبقات علماء إفريقية ونوبس"، تحقيق عليّ الشاذلي ونعيم حسن الباقي، تونس: الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 2، 1985م، مقدمة المحققين، ص 11.
- (16) ينظر الحبيب الخنجاتي: المرجع السابق، ص 77-78.
- (17) ينظر المرجع نفسه، ص 79.
- (18) المرجع نفسه.
- (19) محمّد الطالبي: المرجع السابق، ص 593.
- (20) ربح بونار: "المغرب العربي، تاريخه وثقافته"، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د. ط.، 1968م، ص 68.
- (21) أبو العرب القيرواني: المصدر السابق، ص 84.
- (22) ينظر محمّد الطالبي: المرجع السابق، ص 283.
- (23) ينظر عبد العزيز تويحي: "محاضرات في الشعر المغربي القديم"، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د. ط.، 1983م، ص 62.
- (24) ينظر "الشعر المغربي من الفصح إلى نهاية الإمارات"، لأمنية والرسوب والادريسة، جمع وتحقيق العربي دخو، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د. ط.، 1994م، ص 131-134.
- (25) ينظر المرجع نفسه، ص 61.
- (26) ينظر محمّد الطالبي: المرجع السابق، ص 289.
- (27) ينظر رابع بونار: المرجع السابق، ص 109-110.
- (28) ينظر المرجع نفسه، ص 81.
- (29) ينظر محمّد الطالبي، المرجع السابق، ص 595-596.
- (30) ينظر رابع بونار: المرجع السابق، ص 72.
- (31) المرجع نفسه، ص 75.
- (32) ينظر المرجع نفسه، ص 72.
- (33) محمّد بن رمضان شواش: "الذو القواد، شعر بكر بن حماد"، مستعانة (الجزائر): المنظمة العلوية، د. ط.، 1383هـ-1966م، ص 71.
- (34) الشعر المغربي، ص 177.
- (35) ينظر المصدر نفسه، ص 206.
- (36) ينظر المصدر نفسه، ص 154.
- (37) ينظر المصدر نفسه، ص 184، 187.
- (38) المصدر نفسه، ص 184.
- (39) ينظر عبد العزيز تويحي: المرجع السابق، ص 92.

- (40) محمد الطائي: المرجع السابق، ص 504.
- (41) الشعر العربي، ص 188.
- (42) ينظر المصدر نفسه، ص 134، 150.
- (43) ينظر عبد العزيز نوي: المرجع السابق، ص 62.
- (44) ينظر المرجع نفسه، ص 63، 65.
- (45) رابع يوتار: المرجع السابق، ص 110.
- (46) الشعر العربي، ص 160.
- (47) المصدر نفسه، ص 131.
- (48) ينظر رابع يوتار: المرجع السابق، ص 117.
- (49) "الأدب الأدبي من الفتح إلى سقوط الخلافة"، القاهرة. دار المعارف عصر، ط 6، 1971م، ص 1-2.
- (50) سجل ابن الصعير خطين من تلك الخطب ينظر "أخبار الأئمة الرستمين"، تحقيق محمد باقر وزيراهم بهار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، د. ط. 1406هـ- 1986م، ص 122-123.
- (51) ينظر عبد العزيز نوي: المرجع السابق، ص 62.
- (52) ينظر رابع يوتار: المرجع السابق، ص 104.
- (53) ينظر المرجع نفسه، ص 104-105.
- (54) "تاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي"، القاهرة: دار المعارف بمصر، ط 4، د. ت. 1، ص 1.
- (55) ينظر أبو العرب: المصدر السابق، ص 104-105.
- (56) ينظر رابع يوتار: المرجع السابق، ص 102.
- (57) ينظر أبو العرب: المصدر السابق، ص 104.
- (58) ينظر رابع يوتار: المرجع السابق، ص 104.
- (59) ينظر أبو العرب: المصدر السابق، ص 104-105.
- (60) رابع يوتار: المرجع السابق، ص 108.
- (61) المرجع نفسه، ص 184.
- (62) ينظر المرجع نفسه، ص 80.
- (63) ينظر عبد العزيز المعنود "الصراع المذهبي بخریفة إلى قيام الدولة البريقة"، تونس: الدار التونسية للنشر، د. ط. 1395هـ/ 1975م، ص 137.
- (64) ينظر المرجع نفسه، ص 97-98.
- (65) ينظر المرجع نفسه، ص 99.

الحرية والإبداع في الثقافة العربية الإسلامية

المعاصرة : العوائق وشروط تفعيل

خالد الطرودي (*)

مقدمة :

إن الإبداع صفة إنسانية وخاصة بشرية، تعكس جلالته من الارتقاء المعنوي والتسامي العقلي تجعل التفكير البشري أكثر قدرة على تحدي المألوف، وأعظم حفز لمجاورته للوصول إلى العمل الإبداعي المتميز. وإذا ما اكتسبنا تعريف الإبداع في ضوء الرؤية الاجتماعية فإنه "يظهر" إليه على أنه أي تقدم علمي بحثي يقوم بإسهام جوهري في إثراء الرصيد المعرفي لأي تخصص من التخصصات. وكلما نما الوعي الإبداعي عند أمة من الأمم كان ذلك دليلاً على تيقظ الحس العلمي، ونمو القدرة على التحكم في ناصية البحث العلمي المنتج والمساهمة في إثرائه وتعميقه" (1).

أما الحرية الفكرية فإنها تعتبر من أهم مستلزمات عملية الإبداع وأحد مقوماته. فهي التي تبعث في الإنسان القدرة على الوصول إلى ما يريده من الابتكار والخلق والإنجاز، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو المجموعة. وهي التي تضمن نجاح عملية الإبداع في شتى مجالاتها المعرفية وذلك بكسر كل أنماط القيود والاستبداد والتقليد

تسمى هذه الدراسة إلى قراءة تحليلية نقدية لأهم المراحل التاريخية التي أسست لبناء علاقة فكرية بين الإسلام والغرب والتي بدورها ساهمت كشرط أساسي في تطوير وتفعيل عملية الإبداع والحرية في الفكر الإسلامي. كما تسعى إلى دراسة نوعية هذه العلاقة الفكرية بداية من الفكر الوافد وحتى عصر ما بعد الحداثة، وكيف استفاد منها المسلمون عموماً في ترسيخ هذه العلاقة، فضلاً عن معرفة الضوابط الأساسية التي ساعدت على تحديد نوعية هذا التعامل الفكري سلباً وإيجاباً، مبيّنة مدى انعكاساتها في تحديد الموقف الفكري الإسلامي منها وتطوير عملية الإبداع وحرية الفكر. وفي جزئها الأخير، تحاول هذه الدراسة معرفة نتائج هذه العلاقة الفكرية ومدى انعكاساتها على تأسيس حوار متواصل بين الحضارتين، مبني على قيم التسامح والتفاهم ويسعى لتفادي نشوب الانقسام والقطيعة والعوائق الفكرية لضمان تواصل هذا الحوار وتطوير عملية الإبداع وحرية الفكر.

(*) باحث، تونس

فمن هذا المبدأ انطلق المسلمون في الأخذ بأسباب الحضارة الإنسانية والاستفادة منها و بناء حياتهم وتطوير مجتمعهم وذلك باستيعاب كافة المعارف ونقلها وتطويرها لانشاء حضارتهم في ظلها، بالرغم من أن احتكاكهم بالآخر كان مع من يختلف معهم اختلافا جليريا في نظرتهم للكون والحياة والأنسان. وعليه فقد استفاد المسلمون من هذا الاحتكاك بتطوير حركة الجدل العقلي في الإسلام، النابعة من تطور المجتمع الإسلامي نفسه. كما سعى إلى تطوير الفقه وحركة الاستنباط والاجتهاد المتواصل، وهو ما دلت عليه حركة الفلسفة على مستوى تطور الفكر الإسلامي في تلك المرحلة.

فقد يرقى بنا طور الحديث في العلاقات الفكرية بين الإسلام والغرب إلى أواخر القرن الثامن عشر الذي شهد غزو نابليون لمصر. فقد فتح ذلك الغزو مجالا واسعا على العالم الغربي آلت إلى بزوغ المرحلة الثقافية المعروفة بالنهضة العربية. وكان من أوائل رواد هذه النهضة رفاة الطهطاوي، الذي شكلت كتاباته بعد رجوعه من فرنسا تعبيرا دافعا عن واقع العالم الملتحق بمطبق الدولة الناشئة والمشاركة في سعيها سياستها انطلاقا من موقعه هذا. وعليه فقد كان الطهطاوي أول مؤسس لتيار التحديث وأطروحاته التوفيقية والاعتدالية من موقع التكيف مع القوة القاهرة دولة محلية كانت أم دولة أوروبية زاحفة.

ففي مراحل الأولى شهد الاحتكاك بالغرب نوعا من التعامل الفكري يمكن تسميته بالحدائي التفرعي السلمي والذي استوعب كل مفكر عربي «انبره بالغرب وبحضارته لاهتا في السير وراءه داعيا إلى الذوبان فيه، والذي يراهن على عدم البدء في تحديث الفكر العربي إلا بالاندماج في الغرب بوصفه مصدرا مشعا للحقيقة النهائية المطلقة» (2). ومن أوائل رواد هذه المرحلة مجموعة من المفكرين المسلمين والعرب المسيحيين، من أمثال بطرس البستاني (ت. 1883) وابنه سليم (ت. 1884) وأحمد فارس الشدياق (ت. 1887) وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد والقاضي محمد سعيد العشماوي. «فقد كان جميع هؤلاء المفكرين قد نهلوا

والاتباع والتصنم الفكري والسياسي. فالتصنم للقرآن يجد أمامه مجالات واسعة في الحياة كي يتحرك فيها، كما يحثه أيضا على إعمال عقله وفكره في جميع الموجودات والمظاهر الكونية، ليتبدى ما فيها، ويتفكر في أصل وجودها وحركتها، ويأخذ منها العبر والدروس المتعددة التي تساعد في حياته. قرسالة القرآن إذن صريحة في دعوته الأنسان كي يمارس حريته الفكرية والعملية في طريق البناء والنهوض والإبداع. مستمدا ذلك من مفهوم الحرية التي هي الطريق الجوهرية الوحيدة لتطور الفكري والعقلاني، وهي السبيل الذي لا غنى عنه لتقدم المجتمعات البشرية نحو تطلعاتها الكبرى في تحقيقها وإنجاز مستويات عليا من الفاعلية الحضارية والحضور الكوني المؤثر في الحياة كلها.

وعليه فالتصنم لتاريخ الإسلام، يلاحظ أن المسلمين عند تعاملهم مع الآخر، خاصة إبان مرحلة فاعليتهم الحضارية وحضورهم العالمي الواسع، قد بنوا واقعا انسانيا وحضاريا رائدا في الفكر والعلوم والفلسفة ومختلف الآداب الإنسانية الأخرى - وهم لم يصلوا إلى ماوصلوا إليه من حضور قيم ومفاهيم وعلمية مؤثرة إلا عندما وفروا لأنفسهم مناخ الإبداع والتطور الخفي، وهو مناخ الحرية الفكرية التي نجحت في تركيزه نفسه.

الأننا الثقافي والآخر المختلف :

لا شك أن مسألة التعامل مع الفكر الوافد مسألة قديمة بدأت منذ نشأة الدولة الإسلامية. فالتناظر في مراحل وأسباب تطوره والظروف التي هيأت المناخ الفكري حتى يستوعب جميع أنماطه وكيفية التعامل معه عموما يتطلب منا دراسة تحليلية لهذه المراحل التي أسست لذلك، ومعرفة أهم مواقف الفكر الإسلامي التي من خلاله تبلورت نوعية التعامل الفكري لبناء علاقة مع الغرب.

إن من أبرز المقومات الحضارية في الدين الإسلامي التشجيع على التوسع في المعرفة الإنسانية، والحث على البحث والنظر ومعرفة التاريخ والاعتبار بالأمم.

إلا بالجوء إلى المادية الجدلية أو الماركسية والأخذ بالتراث العربي الإسلامي الذي تنكر له بحكم الاستعمار والاستبعاد الغربي» (7).

إنه كما يلاحظ موقف نهزمي واضح أمام الحضارة الغربية. اعتمد التبعية وأسلوب الإنصاف والرفض والخضوع والتسليم والانهار بمظاهر الحضارة المادية في جميع منطقاتها، دون النظر العميق لأسس الحضارتين الإسلامية والغربية، وكذلك دون التمييز لمصطلحاتهما الحضارية ومبادئهما الثقافية بشمولية وإحاطة، مما أثر ذلك سلبا على تطوير وتفعيل عملية الإبداع والحرية الفكرية في الإسلام. وهذا التيار واسع فقد شاع وعرف في الثقافة العربية منذ مطلع القرن العشرين ساعيا إلى مطابقة الآخر رافعا شعار «التوير» على غرار ما حصل في أوروبا في العصر الحديث.

وبالمقارنة بين البعثات العلمية التي حدثت في أوائل القرن التاسع عشر ومثلتها في أواخره تميزت هذه المرحلة بمحاكاة نماذج وأفكار وعقائد غربية ليس إلا. وإجمالاً فالظرة الفاحصة للفكر العربي المعاصر تمثلها فيما كتبه هؤلاء المفكرون ليس سوى إعادة إنتاج لما سبق للمستشرقين أن أنتجوه. وعند هذه النقطة يتطابق العقل العربي المعاصر مع العقل الاستشراقي التثري ليس فقط في نوعية التفكير وأدواته، بل أيضا في الأسلوب والمنهج، مما أثر سلبا على تطوير وتفعيل عملية الإبداع وحرية الفكر في العالم العربي والإسلامي.

وفي مرحلة ثانية اعتمد التعامل الفكري مع العرب الأسلوب الدفاعي، وذلك مخافة السقوط والأنهار التام أمام الحضارة الغربية، كما ظهر ذلك جليا في أعمال الشيخ محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة» وتلامذته من أمثال كتابات الأستاذ محمد فريد وجدي «الإسلام دين الله الخالد» و «الإسلام في عصر العلم». وذلك بعدما «اشتد هجوم الدوائر الاستشراقية والتبشيرية ومؤسسات الثقافة الغربية على الإسلام، متهمه بإيه باتهامات شتى، فأخذ عنده وعند تلامذته، موقف الدفاع الطبيعي المطلوب آنذاك، فاستند على عقلانية حديثة

من معين الثقافة الغربية وخاصة الفرنسية منها. وكان شبلي شميل من أوائل دعاة نظرية التطور الداروينية. أما فرح أنطون فقد كان أجراً دعاة العلمانية التي كان يرى أنها لا تتناقض مع الإسلام قط، والتي كانت تنبع منطقيا من النظرة العقلية لدى ابن رشد» (3). أما علي عبد الرازق فقد تصدى للدفاع عن مسألة العلمانية من خلال كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ببيان المفهوم الإسلامي التقليدي للسلطة على أساسين: «الأول أن الإسلام كما قال ليس ملزما بأي نظام معين من أنظمة الحكم لأنه في جوهره دعوة روحانية موجهة إلى البشر أجمعين. فلم يحدد صلاحية أي من أنظمة الحكم دون الأخرى، والثاني أن النبي محمد قد صرح بذلك في عدد من الأحاديث المنسوبة إليه ... الذي ينطوي على اعتبار العقل أو الحس السليم مسؤولا عن الشؤون السياسية وليس النصوص الشرعية» (4). وقد ساند خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدا» علي عبد الرازق في كل ما دعا إليه إلا أنه «بث فيها نفسا إنسانيا واشتراكيا بالدهوة إلى إصلاح اقتصادي وخلقي للأنظمة العربية» (5). أما القاضي محمد سعيد العشماوي فقلبه ذهب إلى القول في كتابه «الإسلام السياسي» «إن الإسلام لم يكن قط دينا» دينية تحدد ماهية النظام السياسي والتشريعي الذي يتحتم على المسلمين أن يلتزموا به. وهو يرى أن الله قد أراد أن يكون الإسلام ديناً ولكن البشر أرادوا أن يكون نظاما سياسيا، والواقع أن الفرق بينهما أن الدين دعوة إنسانية شاملة بينما السياسة نظام قبلي وزماني محدد» (6). ومن هذا الموقف برزت مجموعة أخرى تبنت الفكر الماركسي أمثال صادق العظم وعبد الله العروي والطبيب التيزيني وحسين مروة. فقد ذهب العظم في كتابه «نقد الفكر الديني» إلى التمسك بالمذهب الماركسي الذي يعتبر البنية الكاملة للفكر الديني الموحى به عبارة عن أسطورة. بينما ذهب العروي في كتابه «أزمة المفكرين العرب» إلى مأساة هذا الفكر أي أنه وقع تحت سطوة الاستعمار الأوروبي بما فيه من تسخير فكري واستعباد سياسي. «وبناء عليه أصبح خارجا على ثقافته الوطنية ومجردا من هويته القومية، ولا أمل له بالتحرر من هذه العبودية

أخصمت كثيرا من المشكلات التي أثّرت حول الإسلام إليها، من أجل إثبات معقولة عقائد الإسلام وشرائه في حدود أقصى ما يمكن من الحركة الفكرية في داخل أوسع ما يمكن من ضوابط التأويل في الإسلام» (8). ولا شك أن ذلك الموقف الدفاعي قد أدى دوره التاريخي، فأنقذ الإسلام وتاريخه وحضارته من السقوط النهائي المزعوم الذي كانت تلك الدوائر الاستعمارية المهاجمة تتوقعه.

إذا كان لا بد لمرحلة الدفاع أن تنتهي إلى مرحلة الهجوم، لاسيما بعد ظهور الثغرات الخطيرة في الحضارة الحديثة أمام أنظار عقلاء العالم. لأنه لم يكن بالإمكان الانتقال إلى مرحلة الهجوم على الحضارة الغربية، دون اداء تلك المهمة الدفاعية التي بُنيت البنيان وأعدت الخطط للبدء بهجوم تمام.

لقد أعطى وضع الحضارة في الغرب، وما آل اليه تطبيقها في بلاد الإسلام من كوارث مادية ومعنوية، للمفكرين الإسلاميين والعقلاء جميعا حجبا دامغا لشن الهجوم عليها ونقدتها وتحليل عناصرها وفضح ثغراتها وكشف خططلها، من هنا جاءت مرحلة «الهجوم الكسح الذي بدأ به جمال الدين الأفغاني التي نبئت وأثبتت بعد مرحلة الدفاع» على يد مدرسة محمد وإقبال في الهند والباكستان ومدرسة سعيد النورسي في تركيا ومدرسة حسن البنا في مصر وعلى يد علماء ومفكرين إسلاميين في شمال إفريقيا ومازالت مستمرة على نهجها خلال حوالي نصف قرن» (9). وذلك مما أعطى نتائج باهرة متميزة في اطلاع المسلمين على الجوانب السلبية في الحضارة الغربية الشيء الذي ساعدهم على الاحتفاظ بهويتهم الإسلامية المستقلة وتشجيعهم إلى موقف الاختيار الحر، وازدراء التبعية المقتة للمراكز السلبية للحضارة الغربية. مما أذكى عملية الإبداع والحرية الفكرية في تلك الفترة من تاريخ المسلمين الحديث. إلا أنه بالرغم من موقف مفكري الإسلام الهجومي، مازال موقف التشدد في مواجهة ثقافة أوروبا التي لا يمكن أن تنفصل عن تاريخها ومراكز القوة فيها وفلسفاتها المادية إلا بصعوبة بالغة. ويمكن القول بأن هذه النزعة من التعامل أفرزت هذا الموقف الهجومي ردا على النقل الأعمى للثقافة

الغربية دون أدنى مراعاة لخصوصية المجتمعات الإسلامية. إن إقدام الغربيين ودارسي الثقافة الإسلامية على اعتماد واقع المسلمين الحالي للمراجع لنقص الدين الإسلامي أو إداثته حتمّ ظهور مثل هذه المناقشات التي تبثي التصويب، من خلال مجادلة الخصوم من منطلقاتهم مثلما وقع مع الأفغاني وعبد. فالسطحية والخطابية والجزئية وغياب التخطيط الاستراتيجي وانقثار الوعي الرسالي الشامل، هي بعض الرواسب التي لا يزال الفكر الإسلامي يجترها ويعاني منها، وهي سليات تحول دون الارتقاء بالفكرة الإسلامية حتى تتمكن من تقديم إجابات علمية لمشكلات الحضارة المعاصرة. إن منهج التنخير الإسلامي اليوم، لا بد أن ينتهج النظرة الكلية في فهمه للغرب حتى تكون ثمرة التفاعل معه في خدمة مصالح المسلمين وإيقاف نزيف الاستلاب.

وفي العقود الأخيرة من تاريخ الإسلام المعاصر انحدر مستوى التعامل الفكري مع الغرب إلى أدنى مستوياته المرفية. فأصبح السؤال عن كيفية تعامل المسلمين مع الفكر الوافد لا يتجاوز المستوى الفقهي البسيط. وذلك بمرجه إلى المياري الإسلامية «الحلال والحرام» فإذا خرج عن طلق المعمرات عرض على المستوى الثاني في هذا الميادوهو «المفسدة والمصلحة». ومجمل هذه الميادية تلخص فيما «إذا كان هذا التطور أو ذلك الفكر فيه مصلحة أخذناه وإذا كان فيه مفسدة تركناه». وفي نظر أنصار هذا الفكر، أن هذا المعيار لا يحتاج إلى تعديد ولا يخضع لإعادة نظر لأنه بقدر ما يتفق مع نصوص الدين فلا جدال فيه. وأما مصير الثقافات الوافدة إلينا من الغرب فسيكون مصيرها مصير النظريات الرأسمالية والشوعية والإشتراكية التي طبقت بالفعل في بعض البلاد الإسلامية وبادت بالفشل ولم تستقطب إلا أفرادا معدودين يتمنون إلى هذا الفكر، ولكنها لم تؤثر في مجموع الأمة لأنها خرجت عن المجرى الديني.

في رأيي تبرز هنا عدة إشكاليات لابد من تحديدها. أولها: كيف نحدد الضار والنافع من الفكر الوافد؟ وبأي معيار؟ ومن الذي سيحدد ذلك؟ هل هم العلماء أم

الإنسان؟ أم أن كل إنسان سيصبح مسؤولاً عن نفسه واختياراته التي غالباً ما تخضع للمزاج الشخصي؟ إن مثل هذا الموقف من التعامل الفكري مع الغرب للأسف الشديد يعيق التواصل معه و يبيت في الأمة عملية الإبداع ويقضي على حرية الفكر في العالم الإسلامي لأنها بهذا المستوى الفكري البسيط لا تملك القدرة على إعداد الإنسان على النحر الذي تريده الأمة اليوم، بل على العكس فنحن في الوقت الذي تحيط بنا الدعاوى والهجمات التي تشير إلى أمتنا على أنها العدو البديل نغرد الإنسان عندما بهذا النمط الفكري من أسلحة المواجهة المعرفية.

ضرورة الحوار والتفاهم :

غير أن التوفيق النهائي في اختيار هذه المواقف، ساعد على التقدم إلى مرحلة متميزة في التعامل الفكري مع الغرب ألا وهي مرحلة الحوار والتفاهم. فمن خلال هذه التجارب أدرك المسلمون ضرورة الدخول في حوار حقيقي مع الثقافة الغربية من حيث أنها ثقافة غنية في اتجاهاتها الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن هذا المنطلق، فإن ضمان إنباع هذا الحوار البناء المنفتح على العقل والمنطق والحقائق المتعارف عليها، يحتم ضرورة تفعيل وتطوير عملية الإبداع و الحرية الفكرية بل يجعلان من الحوار قاعدة لهما ينطلقان منه، ومن خلاله يفتحان على جميع التساؤلات والإشكالات المطروحة في الساحة الفكرية، مع الاعتقاد بأنه لا مقدسات في الحوار. فالمطلوب إذن هو أن لا تتجمد حركية الإبداع والحرية الفكرية عند حد معين في الفكر والعقل. فالمعلوم عند أهل الفكر أن الإسلام لم يمنع الفكر من مناقشة أي شيء إلا تلك الأشياء التي لا يملك ادواتها في تفاصيل المعرفة والمنطق والعلم، بل طلب من الإنسان أن يركز حوارته المعرفي على قيمة العلم والفهم والإدراك لحقائق الأمور.

إن من أهم ما يعيق عملية بناء حوار نزيه للتواصل الفكري بين الحضارتين في العصر الحديث، قول بعض من لهم مواقع سياسية مؤثرة في العالم العربي الإسلامي،

وذلك بادعاء أن طبيعة الإسلام تمنح أصحاب الفكر الآخر من التحرك بكل حرية في الواقع الإسلامي، وذلك بحجة أنهم يمثلون جهة الكفر في مواجهة جبهة الايمان. وعليه فإنهم يسعون إلى إقصائهم من ممارسة أعمالهم ونشاطاتهم في الساحة الفكرية.

والمسألة على العكس تماماً وذلك من وجهتين :

أولاهما: إن الإسلام عندما يمنح أصحاب الفكر الآخر فرص عرض أيديولوجيتهم فهو من صميم مطلقاته وطبيعته. فقد أعطى الفرصة لأصحاب الديانات الأخرى للتعايش ومشاركة المسلمين في كل مجالات حياتهم. ذلك بأنه يختزن في مقاصد نصوصه فكراً أصيلاً قوياً قادراً على الحوار والحضور اللازم المؤثر في ساحة الفكر، المتمثل في خلاصة نظريته لتكون الوجود والحياة، والتي يمكن عن طريقه محاورة أي فكر آخر بالأسلوب الهادئ العقلاني والموضوعي، دون اللجوء إلى أساليب القمع والمواجهة الحادة التي تهدف إلى إلناء الرأي الآخر واستئصاله بالجملة. من هذا المنطلق يكون الإبداع و الحرية الفكرية أرضية صلبة لتداول مختلف المراضع والطروحات في داخل الواقع الإسلامي وهو مما يسمح بمعالجة مختلف الأفكار وتنظيم المعرفة والثقافية والأدبية والفنية في الساحة الحوارية العقلانية الموضوعية، ليس لكونها مقدمة لإفساد حركة الإسلام في الواقع أو إضلاله أو تقييدها وتجزئتها، بل من منطلق أنها قد تسهم في خلق أفضل أجواء الوعي والإيمان، وتدعيمه وترسيخه في الذهنية العامة للأمة، على أساس امتلاك الإسلام لنقاط القوة الفعلية، واختزان الباطل لنقاط الضعف في هذا المجال أو ذاك.

ثانيتهما: إن منطق الإبداع و الحرية الفكرية يستلزمان طرح جميع الآراء والأفكار للتحاور والتنافس العملي في ساحة الحوار والجدل الموضوعي، وفي ساحة الفكر المستير والصراع الثقافي. والتاريخ الإسلامي يقدم لنا نماذج وشواهد كثيرة من أحاديث وروايات تؤكد وجود مساحات واسعة لحرية تداول المعارف والأفكار. وهذا أمر يتطلب من مفكري الإسلام أن يقدموه بوصفه قوة

الأفكار. كما يعث فيها القدرة على الاستفادة من الخبرة التاريخية للتعامل مع الآخر التي شهدتها المسلمون في عصورهم الزاهرة، وذلك بالمعالجات الحكيمة والواعية لمسألة التعامل مع الفكر الوافد، وكذلك بأسلوب يحفظ للأمة ذاتها وخصائصها الحضارية ولا يحررها في الوقت نفسه من الاستفادة من الاتصال بغيرها من الأمم والاستجابة لمطلقات العصر.

لقد أصبح من الضروري اليوم إعادة النظر في الحوار الإسلامي التقليدي المطروح على الساحة الفكرية. كما هو من الضروري أيضا إعداد المسلم وتحصينه بثقافة الأمة وخصوصياتها الحضارية التي تمثل البوصلة الحقيقية أمامه، وللمامة بالغرب ومعارفه وعلومه وحضارته وتاريخه حتى يتمكن من الاستفادة منه مثلما فعل رواد النهضة العربية. وعن طريق الحوار البناء مع الغرب يستطيع عدد كبير من الجماهير المؤمنة برسالة الإسلام أن توفر للفكر الإسلامي إمكانيات وموارد وقدرات مادية وروحية هائلة سياسيا واجتماعيا على مستوى الحاضر والمستقبل. وتأخذ بطورها جميع أنماط التطور الذي وصل إليه العلم في كل بقعة من هذه الأرض، وفي جميع المجالات.

فكرية تؤمن بالحرية الفكرية كما هو الإسلام في واقعه الأصيل. على اعتبار أنه هو الفكر الذي لا يتطلق في أجواء الكبت والحرمان والجهل والتخلف والضغط، ولا تنمو بذوره الحضارية الإنسانية إلا في تربة الحرية والإبداع، وهو الدين الذي يتحرك في الحياة مع أي فكر آخر من موقع الحوار الفكري.

خلاصة :

إن ضمان بناء علاقة فكرية فاعلة ومنتجة مبنية على معايير العدالة والكفاءة والنزاهة والعلم مع الغرب تساهم في تنمية المجتمع الإسلامي، وتطويره مرهون في فسح المجال لهم جميعا ليمارسوا مسؤولياتهم الخاصة والعامة بكل حرية وذلك في نطاق مصلحة الأمة. وهذا أمر لن يضر الإسلام والمسلمين في شيء. وعليه فقد أصبح لزاما على الأمة الإسلامية اليوم لبناء علاقة مع الغرب أن تصنع لنفسها منهجا للحوار يجعلها محصنة ضد ما ينفذ إليها من أفكار قد يكون بعضها ضارا أو يتنافى مع مقوماتها الثقافية الذاتية، وفي الوقت نفسه يمكنها من أن تكون قادرة على الاستفادة من النافع والتجديد بما ينفعها.

المصادر والمراجع

- (1) M, Doganet R.Pahre, L'innovation dans les Sciences Sociales. Magnahie Creatrice,puf Paris,1991) p28.
- (2) صاح العداوي، العرب في أدبيات الفكر العربي الإسلامي النهج القارن من مجلة رؤى العدد 1: السنة الثالثة 2001 ص: 68.
- (3) ماجد فخري، دراسات جديدة في الفكر العربي، (دار النهار للنشر: 2007): ص: 259-260.
- (4) ماجد فخري، دراسات جديدة في الفكر العربي، دار النهار للنشر 2007 ص- 260.
- (5) المصدر نفسه.
- (6) القاضي محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي (القاهرة: 1992) ص: 15.
- (7) عبد الله العروي، أزمة المفكرين العرب، (باريس: 1974) ص: 15.
- (8) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، (للمهد العالمي للفكر الإسلامي هيرسون، 1996) ص: 187.
- (9) المصدر نفسه. ص: 189.

مفهوم «الدورة» من علوم الإنسان إلى «النقد الأسطوري» إلى القصيدة العربية القديمة

نور يوفيد (*)

مناهج هذه العلوم المختلفة ومفاهيمها في دراسته للنصوص الأدبية وخصوصا القديمة والكلاسيكية منها (1).

ولهذه الإضافة التي قدّمتها مناهج العلوم الإنسانية ومنطقتها للنقد الأدبي ممثلا في «النقد الأسطوري» مستويان عديدين، منها ما يتصل بذاتية الشاعر وكيفية مساهمته في إنتاج النص؛ ومنها ما يتصل بدلالة الصورة الشعرية وأبعادها الرمزية؛ وكذلك شبكة العلاقات بين النص والسياقات المحيطة به من ملاسبات قول ونصوص حافة؛ وخصوصا ما اتصل منها بمستوى البنية ودلالاتها الرمزية والنمطية والتي استفاد منها عديد النقاد في دراستهم لبنية القصيدة العربية القديمة وحققوا بفضلها رؤية جديدة على قدر من الجدية والطرافة (2).

وفي هذا الإطار يتنزل حديثنا عن مفهوم «الدورة» (le cycle) الذي نجد له حضورا في أكثر من مدونة وحقل معرفي من حقول العلوم الإنسانية، ونشأت حوله أكثر من مقارنة. وهو ما جعل الانشغال به يمتدّ إلى «النقد الأسطوري» ضمن دراسات غربية وعربية

لقد شهدت العقود الأخيرة انفتاحا متبادلا بين علوم الإنسان على تعدّد اختصاصاتها من جهة والنقد الأدبي من جهة أخرى. وهو انفتاح شكّل فيه الأدب عموما محور اهتمام رئيسي؛ إذ مثل بالنسبة إلى العلوم الإنسانية مادة تشتغل عليها وموضوعا هاما من موضوعاتها سواء كان سياق ذلك نفسيا أو أنثروبولوجيا أو سيوسولوجيا أو تاريخيا أو غيره...

كما أنّ النقد الأدبي استفاد أيضا في إطار هذا الانفتاح من مفاهيم هذه العلوم الإنسانية وأجهزتها الاصطلاحية ومناهجها ومنطقاتها النظرية في إثراء دراسته للأدب، ووظفها لفتح زوايا نظر جديدة وأفاق كانت مستغلة من شأنها أن تبعد فهمنا للنصوص وتفتح قراءات مغايرة وثرية لها.

ولعلّ «النقد الأسطوري» هو أبرز هذه المقاربات الحديثة في النقد الأدبي. وقد تأثر خصوصا بمنطقات علم النفس الجماعي والأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفة الرمزية وعلم تاريخ الأديان والميثولوجيا وغيرها، ووظف بطرق مختلفة

(*) جامعي، تونس

فالتَّبيعة وأشكال الحياة من حولنا فيها وتتطوّر وفق «دورات»: «فالعالم يبرز لنا أنّ التَّبيعة تشغل وفق دورات: دورات الحصىة والولادة؛ الدَّورات البيولوجية؛ دورات المناخ...، والدَّورة تفرص تطوُّرا ذاتيا وليس خطيا. والغريب في الأمر أنّ هذا التَّصوُّر الدَّورِيّ للزَّمن هو الذي كان مهيمنا على الثقافات التقليدية القديمة» (4).

فالزَّمن الطَّبيعيّ الذي يحتوي بدوره الزَّمن البشريّ يقوم بدورة تتخلق على نفسها وتكرّر بشكل أزليّ؛ فعملية «الحلق» تتكرّر في كلّ مرّة وكذلك عملية «الفناء»؛ «فنحن نعتبر الكون خالدا، ولكنّه يقضى وينبث دوريا في كلّ عملية خلق». على حدّ تعبير إيلاد Eliade.

وهو ما يجعل هذه السَّيرورة الدَّورية للزَّمن أشبه باللولب (La spirale) إذ إنّ الدَّوائر تتعاقب بشكل متواصل ليفصل بين كلّ دورة وأخرى استقرار خطيّ قصير. ومن البديهيّ في هذا السَّياق أن لا يكون الزَّمن التاريخيّ الذي عرفته البشرية سوى مرحلة قصيرة جدّا داخل هذا الدَّرس الطَّبيعيّ الدَّورِيّ أو «الزَّمن المطلق» (Le grand temps) كما يسمّيه إيلاد Eliade الذي لا يمكن إدراك حدوده إلّا من خلال الوعي الأسطوريّ أو الدِّينيّ وليس الوعي التاريخيّ.

ويؤكّد إيلاد Eliade على أنّ هذا الطَّابع الدَّورِيّ التَّكراريّ أصليّ فينا ولا يمكن إنكاره أو تجاهره؛ وهو دليل على تواصل حضور الوعي الأسطوريّ في ممارساتنا رغم الحدائث التي ندهيها (5).

ولهذا يعتبر إيلاد Eliade أنّ هذا الطَّابع الدَّورِيّ يكشف عن رغبة الإنسان في استعادة زَمن البدايات السَّعيدة؛ «فالإنسان يودّ أن يشهد من جديد الحضور الفعليّ للألهة، ويرغب أيضا في أن يعيش داخل هذا العالم التَّضر والطَّاهر والقويّ» كما وضعت يد الخالق، فالخني إلى مثالية البدايات هو ما يفسّر بشكل واضح هذه العودة الدَّورية إلى الزَّمن المطلق (6). ولعلّ هذا التَّصوُّر الدَّورِيّ للتَّاريخ السَّمتد من وعي أسطوريّ والتَّجسّد

حاولت توظيفه في قراءتها للتَّصوص الأدبيّة عموما والشعر العربيّ القديم خصوصا. وهو مفهوم يوحى في ظاهره باتصال بمسألة تنظيم الزَّمان والدَّيمومة؛ وتقسيم المراحل التي تمرّ بها السَّيرورة الطَّبيعية والبيولوجية للكائنات والطَّبيعة عموما. ولكننا سنبيّن أنّ المسألة أعمق من ذلك بكثير، وأنّ هذا المفهوم يحمل مواقف وجودية وروى معيّنة للذات والعالم؛ وأنّ حضوره يتخلل النصّ الأدبيّ والشعريّ إلى أعمق بناء ومكوّناته ليكون مشكلا أساسيا من مشكلات الدَّلالة.

وهو ما سنحاول تبين بعض ملامحه من خلال رصد لدلالة هذا المفهوم ونتيج تطوُّرها من مجال معرفيّ إلى آخر وصولا إلى «التَّقد الأسطوريّ» والقصيدة العربية القديمة.

1 - مفهوم «الدَّورة» في علم تاريخ الأديان والميثولوجيا :

لقد كان لهذا المفهوم حضور مركزيّ في أعمال ميرسيا إيلاد Eliade خصوصا؛ وهو جزء لا يتجزّأ من مشروعه النظريّ عموما (3). وهذا المصطلح يتمّ إعماله الفصل بين عالَمين: العالم المقدّس والعالم الدِّينيّ، فالقدّس هو عالم الأساطير والألّة والطُّقوس وكلّ ما يشدّنا إلى القدوس المفقود والحياة الأزليّة، وهو يتخلل العالم الدِّينيّ في كلّ بناء ومستوياته لتكون كلّ ممارساتنا وعاداتنا ومبادئنا في حياتنا اليومية تعبيرات صريحة أو مقنّعة عن هذه الرُّغبة البدائية التي تستكن باستمرار في استحضر المقدّس أو العودة إليه. وفي هذا السَّياق يكون مفهوم «الدَّورة» هو الانقراض الذي تنظم على أساسه حركة الزَّمن والطَّبيعة في سعي أزليّ نحو هذا العالم الخالد والزَّمن المطلق، وكلّ ما يحيط بنا في الطَّبيعة أو حتى في الطَّبيعة البشرية نفسها؛ وكلّ ممارساتنا ومراحل حياتنا ومواقفها إمّا هي «دورية»؛ أي تكرارية؛ هي عود على بدء منذ الإنسان البدائيّ إلى اليوم وإن اختلفت مسيّاتها وكيّميّات تجسّدها من حضارة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

أشرنا إليها، وأغلبها طقوس تبتّر عن الحنين إلى هذا الفردوس المفقود والسعي إلى استعادته، فتحدّث طويلا عن طقس التماهي والحلول الذي يقوم به السحرة في القبائل البدائية، كما أشار إلى الطقوس التي تجري تكرارا لأفعال الشخصيات الحارقة والمقدّسة أي الأبطال الأسطوريين والأنبياء، وكذلك طقوس الموت الرّمزي وطقوس الانتماء والعبور وغيرها... فالمجتمعات التقليدية كانت تعيش على إيقاع الطقوس التي تنظم وقها مواعيت اليوم... فالطقس هو احتفال يعيد الإنسان إلى الأصول... والتكرار الطقوسي هو العودة الدائرية للزّمن؛ إنها عودة الأصل لمواجهة تحولات المصير» (9).

فمفهوم «الدّورة» لدى Eliade هو سلاح أساسي في مشروعه النظري للرّد على القائلين بخطيّة الزّمن من رجال الكنيسة المسيحية أولا ومن دعاة الحداثة ثانيا، فهو يشنّ عليهم حملة شعواء يتهمهم فيها بالخواء الرّوحي والتّسطّحية مقابل الإنسان البدائي والمجتمعات القديمة التي بقيت على صلة مستمرة بالشّماء من خلال هذه الطقوس الدّورية، ويرى كارفانتان S. Carfantan ليشبه الاعتقاد بخطيّة الزّمن بالاعتقاد في القرون الوسطى بأن الأرض مسطّحة - وكلاهما فيه نصر نظر، معتبرا أنّ عصر الحداثة هذا إنّما هو بدوره دائرة من دوائر اللولب مستقصي كما «نقصت الدّوائر قبلها وتقضي معها أسطورة التّقدّم المهيمنة على هذا العصر لنحل محلّها أسطورة أخرى. فالمغتزون بخطيّة الزّمن لا يملكون الشّجاعة ولا الإيمان الكافيين ليتصوّروا أنّ حياتهم ليست سوى دوائر متعاقبة متكرّرة في حياة نفس الفرد أو من فرد إلى آخر لا وجود فيها لماض أو مستقبل» (10).

2 - مفهوم «الدّورة» في الأنثروبولوجيا الثقافية: جيلبار دوران G. Durand

لقد اهتمّ الأنثروبولوجي الفرنسيّ صاحب «بني المختل» ومؤسّس «مركز البحوث حول المختل» (C.R.I.) بفرنسا بمفهوم «الدّورة» ولكن من زاوية نظر مختلفة نسبيا عن تلك التي اعتمدها عالم الأديان

بامتياز في طقوس الإنسان البدائيّ وشعائر الشعوب القديمة يجده صدهاء بشكل جليّ من خلال تعاقب الأنبياء على الأرض بالرسالات السماوية بصفة دورية منتظمة، يقول يوسف شلحد -الذي يكرّر حرفيّاً مصطلحات إيلاد-: «هذا التواصل في التراث البشريّ الذي يمتدّ من إبراهيم إلى محمّد؛ ويعود حتى إلى آدم، إنّما يتجاوب مع تصوّر دوريّ-أسطوريّ للتاريخ؛ لم يكن غريبا تماما وكلّنا عن المعتقدات العربيّة قبل الإسلام [...] إنّ فكرة حقبة رغيدة تقع في بدء البشريّة؛ تبدو قد أثرت في الإسلام تأثيرا عميقا. فهو يبدو ميّالا إلى نظريّة دوريّة-أسطورية حول التاريخ، وربّما كان قد تصوّر عدّة حقبات في بدايتها كان يتجذّد الجنس البشريّ من خلال تعاليم بطل حضاريّ كان يتلقى علومه من السماء» (7).

ويرى إيلاد Eliade أنّ هذا التكرار الدّوريّ يتخلل تفاصيل حياتنا اليومية ويتجسّد من خلال عديد الاحتفالات والعادات في مناسبات معيّنة والتي ليست سوى استعادة لطقوس الإنسان البدائيّ الذي كان أقرب منا إلى هذا الزّمن المطلق وأشدّ وعيا منا بأنّ خطيّة الزّمان مجدّد وهم وضعته الحداثة لتسمح الفرد طمأنينة عيش راضية. «من البديهيّ أنّ بعض الاحتفالات الدّنيوية في ظاهرها هي عالمنا الحاليّ تحافظ إلى اليوم على بنيتها ووظيفتها الأسطوريّتين فالإحتياج بالنسبة الجديدة أو الاحتفالات التي تلي قدوم مولود جديد أو بناء مسكن جديد أو حتى الانتقال للسكنى فيه... تقضح كلها هذه الحاجة التي نحسّ بها بشكل خفيّ إلى بدايات مطلق أي إلى عمليّة خلق جديدة. ومهما كانت المسافة بين هذه الاحتفالات الدّنيوية وبين نموذجها الأعلى الأسطوريّ وهو التكرار الدّوريّ لعمليّة الخلق فإنّها تدلّ على أنّ الإنسان الحديث ما زال يحسّ إلى اليوم الحاجة إلى أن يفعل دورا هذه التّسنيروها حتى وإن زالت عنها صبغة القداسة» (8). فالطقوس إذن هي الوجه الثاني للعملة في اقترانها بـ«الدّورة»، فهي مجال تجسّد «الدّورة» الفعليّ إلى جانب الطّبيعة التي هي مجال تجسّدها الأصليّ، وقد استعرض إيلاد Eliade طائفة منها لدى الإنسان البدائيّ في مواضع مختلفة من كتبه التي

الزوماني ومريدوه، فهو يضع هذا المفهوم ضمن سياق نقدي ونظري عام اصطلاح عليه بـ«التحليل الأسطوري» La Mythanalyse. وهو المرحلة الثانية في مشروعه النظري بعد «النقد الأسطوري» Mythocritique وقبل «المنهج الأسطوري» Mythodologie.

فدوران Durand ينطلق من التصوص الأدبية في «النقد الأسطوري» لكنها ليست سوى مرحلة لدراسة الثقافة والعصر: «فمن وجهة النظر الايستيمولوجية إن النقد الأسطوري يؤسس التحليل الأسطوري، فإعمال الشاعر ونقدنا نفس القيمة التي للسياسي والاقتصادي ولأساطيرهما...» (11). وهو في تعريفه للتحليل الأسطوري يجمع بين مفاهيم علم النفس الجماعي لدى يونغ Jung وبين اختصاصه الأنثروبولوجي، وهو التعريف الذي نستشف منه مفهوم «الدورة»، يقول: «(إنه) طريقة تحليل علمية للأساطير بغاية أن نستخرج منها لا معناها النفسي فحسب بل وأيضا معناها الاجتماعي...» [هذا التحليل الأسطوري «النفسي» مرتبط من خلال ذلك مباشرة بمعنى اجتماعي بما أن هذه الشخصيات الأسطورية تستوجب تحليلا اجتماعيا تاريخيا...] (12). والأبطال يطهرون ويخفون حسب بفتح يقطع دوت التاريخ الاجتماعي الثقافي...] فالتحليل الأسطوري «الاجتماعي»...] يسعى للفصل بين الأساطير الكبرى الموجهة للفترات التاريخية ولنماذج الجماعات والعلاقات الاجتماعية» (12).

فالمفهوم الأساسي في جهازه النظري الذي يقودنا إلى مفهوم «الدورة» هو مفهوم «الأساطير الكبرى الموجهة» للعصر والثقافة، وتداولها من عصر إلى آخر.

وهو ينطلق في تحديد هذا المفهوم من مسلمة أن النماذج العليا والزومز ليست كونية بصفة إطلاقية وليس لها نفس الدلالة لدى كل الشعوب، وهو ما شرع له إدراكه مقوله حول «النظام الاجتماعي» الذي تسيّر «الأساطير الكبرى»، معوضا بذلك مفهوم «اللاوعي الجماعي» لدى يونغ Jung بمفهوم «اللاوعي الاجتماعي». وتلك كانت نقطة افتراقه الأساسية عن مشروع إلياد Eliade.

وهذه «الأساطير الكبرى» الموجهة للعصر تستغل بشكل دوري، وقد شبه دوران Durand هذه الدورة بالناعورة التي تقوم بدورة كل 60 سنة تقريبا (من الجذ إلى الحيد)، ولكن الدورة الواحدة لا تعطينا سوى تغيرات سطحية على مستوى المظهر أو نمط العيش؛ ولكن ينبغي توفر 3 دورات (أي $3 \times 60 = 180$ سنة) كي تتغير الأسطورة الكبرى الموجهة وتكون هناك ثورة وتغيير حقيقيان في المجتمع وليس مجرد إرصاصات سطحية

أما حول كيفية دوران هذه الناعورة والتحول من «أسطورة كبرى» إلى أخرى فإن دوران Durand يفترض وجود صراع بين عنصرين هما «الأطراف المهيمنة» و«الأطراف المهتمة» وهو يقصد بالأولى الفئات المستفيدة من تلك الأسطورة الكبرى والتي تستخدم إيديولوجيتها ومصالحها، أما الأطراف المهتمة فهي الفئات المقصاة والتي لا تجد تحقيقا لذاتها في تلك الأسطورة، «وهو من خلال أدوار المهتمين يعيد إلى السطح مقولتي «الصراع» و«الجدلية» ولكنه ليس صراعا بين الطبقات؛ بل هو صراع تخلفه هذه الأدوار داخل المجتمع. ذلك أنه إن سيطرت أسطورة كبرى على عنصر ما سعت الأطراف المستفيدة من سيطرتها إلى وضع إطار عقلائي وإيديولوجي وتشريعي لها، فتقع عقلنة الأسطورة وتفقد بذلك قوتها الأسطورية وتمزج الحضارة حينئذ بأزمة حيث يُغيب المجتمع لتحل محله الكتلة أو الجماعة التي من شأنها تسهيل احتواء الأسطورة وتوجيهها كالسبل الجارف الذي لا يترك وراءه سوى الدمار والحرب (مثلا حصل بالنسبة إلى النازية). ولكن في العادة؛ إذا أدركت الأسطورة مستوى من السيطرة يمكن الأطراف «الإيجابية» من تحويلها إلى عقلانية، فإن الأطراف المهتمة أو المتمردة هي التي تختزن الموروث الأسطوري الذي يتحول فيما بعد إلى طاقة تزيج الأسطورة السابقة وتحتل مكانها» (13).

ويضرب دوران Durand مثلا على ذلك، الأسطورة المهيمنة على عصرنا هذا وهي في نظره أسطورة بروميثيوس Prométhée، وكانت الدورة الأولى للناعورة من سنة 1860 إلى 1920، والأطراف المهيمنة خلالها

فتح آفاق جديدة للأسطورة ليست بقية المجتمع جاهزة للتأجيم معها. وعلمها التناقض الداخلي للأسطورة الكبرى، فأفراد نوبل مثلا كان يعتقد حين اخترع البارود أنه سيعزّز الأخوة والتقارب بين الشعوب بمنحها متجترات عنكها من فتح أنفاق بين أوطانها!

في الواقع إن هذا التصوّر الدوّري لتعاقب الأساطير الكبرى لا يخلو في نظرها من ثغرات رغم جهد صاحبه لجعله تصوّرا متكاملا ومستظما، ولعلّ موطن النقد الأساسي يكمن في قانون تشكّل الأساطير الكبرى؛ وهو ما سماه دوران Durand نفسه به «قانون اتفاق الظروف» فلا توجد سببية علمية واضحة تحدّد أي أسطورة ستهمين على هذا العصر أو ذاك؛ بل إنّه يصرّح بنفسه قائلا: «يمكن أن تأتي من الأسطورة الأكثر اهتزازا والأقلّ عقلانية؛ ولكنها الأكثر فاعلية وامتناعا للقرار مثل الإسلام الشيعيّ بإيران الحديثة؛ أو الكنيسة في بولونيا التضامن، كما يمكن أن تولد على العكس من ذلك من أسطورة راسخة في أقاليم مخصصة مثل دولة إسرائيل المشتقة عن بعض المشرّدين...» أو أيضا مثل الولايات المتحدة الأمريكية التي تأسست في الأصل على يد اللاجئ (1935 من Mayflower بل إن لبعض الأفراد الاستثنائيين القدرة على دفع الأسطورة الكبرى وذلك خصوصا إن أدركوا أنّ أي أسطورة يمكن أن تتناسب مع خصائص المجتمع وطموحاته مثل الإسكندر وجان دارك ونابليون ولينين وهتلر أيضا.

كما أنّ الانتقال من أسطورة كبرى إلى أخرى لا يكون آليا أو دقيقا بل يمكن أن تحضر أسطورة أو بعض عناصرها داخل أخرى، وهو ما شتهه دوران Durand بالأشجار التي تظهر أزهارها منذ فصل الشتاء علامة على الرّبيع داخل الشتاء، وقدم مثلا على ذلك البرامج التعليمية بفرنسا التي تعود خطوطها العريضة إلى نهاية القرنين 18 و19، وهي خطوط «برومثوسية» في مجملها. أمّا الليل في وسائل الإعلام الفرنسيّة فيتحول إلى ليل شهوانيّ خصوصا على القنوات الفرنسيّة في ساعة متأخرة من الليل ليحيل على قيم أسطورة Dionysos.

(المخترعون والمكتشفون/ إيفل/ باستور/ دي ليسيس/ المعلم/ التقيون/ رواية الخيال العلمي: جيل فيرن/ المدرسة العامة واللائكية/ الطيران والخطوط الحديدية والهاتف...) أمّا الأطراف المهيمنة: (الفنان/ القوي/ عدو الحكومة/ الحرفي/ التاجر الصغير/ الأرستقراطي/ الصوفي/ المستشرق...). أمّا الدّورة الثانية للتأخوة قامت من 1920 إلى 1980، وأطرافها المهيمنة (رجال السياسة/ الصحفي/ البيروقراطي/ النقابي/ القدوات والتجوم في الفنّ والرياضة/ المثليون والمهاترات...) أمّا الأطراف المهيمنة فهي (الزّبي. لأن كلّ شيء يحدث في المدينة/ الفلاح/ المهاجرون خصوصا من شمال إفريقيا (إلى فرنسا) / العامل عن العمل/ الجندي بعد الخدمة أو المنهزم/ الطلبة الثائرون باستمرار/ العالم المعزول في مخبره...). وهو ما قاده إلى الاستنتاج بأنّ هذه الأطراف الأخيرة ستبقى منها أسطورة الرّفص؛ لتكون أسطورة هرمس Hermès هي الأسطورة الكبرى الموجهة لحدائنا المتبينة (14).

أمّا عن الأسباب المباشرة التي تكون وراء الانتقال من أسطورة كبرى إلى أخرى وتمثيل بانقضاء الدّورات الثلاث للتأخوة فذكر منها دوراني Dupan خمسة أسباب: أولها؛ البدعة؛ وهو أن تطفئ إحدى عناصر أسطورة معيّنة أو أسطوريّاتها على بقية العناصر الأخرى فيقع تغيير الأسطورة الكبرى، مثل هيمنة فكرة مسؤولية الإنسان عن أعماله وإنّها ليست قضاء وقدر التي توصلت إلى القرن 18 وجعلها روستو أساس فلسفته الثورية وكان ذلك من أسباب تحوّل الأسطورة. وثانيها تحوّل الأسطورة؛ وذلك حين يقضي عنصر أو أسطوريّ معين بقية الأسطوريّات والعناصر الأخرى ويستحوذ على الدّالة العامة للأسطورة الموجهة؛ فأسطورة بروميثوس مثلا تحيل على معاني الكرم والعطاء وبذل النفس من أجل الآخرين تحوّل إلى أسطورة حافظت فقط على معاني التمرد والثورة والأناية. وثالثها تنقّع الأسطورة أو أحد عناصرها بارتداء قناع يخفي دلالته الأصلية ورباهما اعتماد الأسطورة عن الواقع حين يكون العلم أو التطوّر التقني أو الشجاعة الخارقة لبعض الأفراد سببا في

فـ«الدَّوْرَة» ليس لها نفس الانتظام السابق المقترن بالطَّبيعة والطقوس، فالاجتماعي الثقافي متحرك باستمرار متشابك الأطراف يستعصي على الضبط؛ وهو ما أفقد المفهوم طابعي الكليَّة والانتظام اللذين لمسانعهما لدى إياد. ولعل رغبة دوران Durand في وضع تصوّر علمي بحث للدَّوْرَة وانتظامها أرقمه في التعسف والتأويل المبالغ فيه، إضافة إلى محدودية نجاعة هذا التَّصوُّر الذي يكتفي بوصف السابق والزَّاهن دون امتداد إلى اللاحق.

3- مفهوم «الدَّوْرَة» لدى التَّقدِّد الأسطوري:

انطلاقاً من طبيعة اختصاصها فإنَّ المقاربات النصوية في إطار التَّقدِّد الأسطوري لم تَعم بتظهير المفهوم «الدَّوْرَة» أو بحث في قوانين اشتغاله فنلِكَ ليست مهمتها، وإقماً هي قامت بتوظيف هذا المفهوم انطلاقاً من إنجاذات العلوم الإنسانيَّة وإكسابه صبغة إجرائيَّة في مقاربتها للتَّقصُّص الأدبيَّة الكلاسيكيَّة أساساً التي هي الموضوع المُفضَّل للتَّقدِّد الأسطوري. ويمكن أن نَميز في هذا السِّياق بين مقاربتين أساسيتين: أولاهما للباحث الأمريكي نورفروب فراي N. Frye صاحب نظرية «النَّقد التَّهَوُّجي البنيوي» (Archetypal criticism) التي طبَّقها على الأدب الغربي، والثانية للباحثة الأمريكية سوزان ستيفنكيتش المنتمية إلى «مدرسة شيكاغو» صاحبة مفهوم «الوظيفة الطقوسية للقصة» الذي طبَّقته على القصائد العربيَّة القديمة. كما سنشير إلى بعض التطبيقات التي قمنا بها ضمن أطروحتنا حول «الأسطوري في الأدب العربي القديم».

- مفهوم «الدَّوْرَة» لدى فراي Frye :

يستمدُّ فراي Frye منطلقاته في تصوُّره للدَّوْرَة ومشروعه النظريَّ عموماً من أعمال يونغ Jung حول «اللاوعي الجماعي» و«النماذج العليا» وأعمال إياد Eliade حول الطقوس وبنيتها وأبعادها الرَّمزيَّة، فهو يعود إلى الطابع الدَّوْرِي للطقوس ليبين أنَّ هذه الحركة الدَّائريَّة هي التي يلتقطها الأدب -بشكل لاواعٍ- لتجسيد نماذج عليا في اللاوعي الجماعي- ويستوحي الأدب من هذه الحركة

الدَّائريَّة أشكاله السَّردية المحتلفة، والتي بدراستها وتصنيفها يصل فراي Frye إلى تحديد للأجناس الأدبيَّة الغربيَّة. يقول: «إنَّما نحكي القصيدة الطَّبيعة بوصفها عمليَّة دائريَّة [...] فالشعائر تتجمَّع حول الحركات الدَّائريَّة للشمس والقمر والفصول والحياة البشريَّة وكلَّ توقيت حاسم للخبرة؛ من الفجر والغروب إلى أرباح القمر وأوقات البدر والحصاد ثم الاعتدال الرَّبيعيَّ أو الخريفيَّ والانقلاب الصَّيفيَّ أو الشتويَّ، الميلاد والاستهلال؛ والزَّواج ثم الموت، كلها تتصل بها الشعائر. تتجه الشَّعيرة نحو سرد دائريَّ صرف؛ قد يكون تكراراً آلياً وغير واعٍ» (16).

فـ«الدَّوْرَة» المقصودة هنا هي نفسها التي تحدَّث عنها إياد في الطَّبيعة والطقوس؛ ولكنَّها تتخذ هذه المرَّة بعداً نصيَّاً وتتجسَّد من خلال بنية أشكال سرديَّة مختلفة، فالدَّوْرَة بهذا المفهوم هي إيقاع بنية النصِّ؛ وهو ما يمنح الكتابة شكلها أو جنسها. ففراي Frye يجعل الطابع الدَّوْرِي للطَّبيعة والطقوس مسؤولة عن بنية السَّرد في الكتابة، في حين تكون النماذج العليا مسؤولة عن مستوى المعنى أو المضمون، وهذه الأخيرة تفتح بالكتابة على عالين: «العالم المثالي المرفوب فيه والعالم الشَّيطاني المرفوض؛» وانطلاقاً من ميل مضمون الكتابة إلى أحد هذين العالمين تتشكَّل طبيعة الصُّور والزَّمور الحاضرة في التَّقصُّص. ممَّا يعني أنَّ بنية الكتابة تنظم وفق دوائر تتحرَّك نحو الأعلى (صور ومضامين من العالم المثالي) أو نحو الأسفل (صور ومضامين من العالمين الواقعيِّ والشَّيطانيِّ)، وتحديد أصناف هذه الحركة الدَّائريَّة نحو الأعلى أو الأسفل يمكن أن نصل إلى تصنيف للأجناس الأدبيَّة.

وبالتَّركيز على البنية الدَّائريَّة للسَّرد التي تهتمُّنا في هذا السِّياق؛ نجد أنَّ فراي Frye يتخذ دورة الفصول الأربعة للسنة (ربيع/صيف/خريف/شتاء) نموذجاً لجميع دورات الطَّبيعة الأخرى مثل الفترات الأربع في اليوم (الصباح/الظهر/المساء/الليل) ومثل مراحل الحياة الأربع (شباب/كهولة/هرم/موت) ومثل المظاهر الأربعة للدَّوْرَة الماتية... بحيث يكون الانتقال من فصل إلى آخر من هذه الفصول الأربعة نموذجاً من حبكة نوعيَّة إلى أخرى ومن

شكل سرديّ إلى آخر وبالتالي من نوع أدبيّ إلى آخر .

وعلى هذا الأساس يجعل فراي Frye مرحلة الزّرع معترّة عن بنية «الملاءة»، أمّا حبكة الصّيف فهي «الزّومنس»، وحبكة الخريف هي «المأساة»، وحبكة الشتاء هي «التّخربة» أو «الهجاء». وتوازي هذه الحركة الدّائريّة حركة جدليّة على مستوى المضمون إمّا نحو الأعلى أو الأسفل: «الحركة التّشغيليّة هي الحركة المأساويّة؛ حيث تسقط عجلة الحفظ من البراءة إلى الخلل ومن الخلل إلى التّكبة، أمّا الحركة العلويّة فهي الحركة الهزليّة من تعقيدات محرّجة إلى نهاية سعيدة.» (17)

وهو يقدّم بكثير من التفاصيل والأمثلة الطّابع الدّورّي التّكراريّ داخل كلّ جنس من هذه الأجناس، فبنية الملاءة مثلاً (حبكة الزّرع) ثلاثيّة تنطلق من رغبة البطل إلى المعارضة إلى تحقيق الرّغبة، وكذلك بنية الزّومنس (حبكة الصّيف) ثلاثيّة تبدأ بالرحلة الخطرة والمغامرات الصّغرى التّهيديّة تليها مرحلة الصّراع الحاسم ثمّ مرحلة تمجيد البطل... كما يقدّم مستوى آخر للحركة أو «الدّورة» أكثر عموميّة تنتقل فيه من التّراع (الزّومنس/الصّيف) إلى «الحارقة» (المأساة) الخريف إلى الفصل (التّخربة) والهجاء/الشتاء إلى التّعزّف والانبعاث (الملاءة/الزّرع).

– مفهوم «الدّورة» لدى سوزان ستيمتكيفيتش :

إن يحتلف الأمر كثيراً مع الباحثة الأمريكيّة عمّا وجدناه لدى فراي Frye من حيث المبدأ النظريّ، ولكنّ الاختلاف الأساسيّ بينهما إنّما هو في التطبيق. فهي بدورها تعتمد على خاصيّة الطّابع الدّورّي والبنية المنظّمة للطقوس كما وصفها إيلاد وكما وصفها عدد غيره من روّاد الأنثروبولوجيا التطوريّة لتفسّر انطلاقاً منها رمزيّة البنية المنظّمة للقصيدة العربيّة القديمة. وهي لا تركز على الطّابع الدّورّي من خلال حركة الطّبيعة كما فعل فراي Frye، وإنّما تعتمد على الطّابع الدّورّي للطقوس نفسها مستغلةً رمزيّة هذه الدّوريّة لتقديم تفسير جديد لبنية القصيدة ودلالة الانتقال

من مرحلة إلى أخرى داخلها بغاية أن «تثبت أنّ كلّ الأقسام الموضوعيّة (البنيائيّة) للقصيدة أقسام متساوية في ثقلها في بنية متوازنة، بدلاً من أن نخضع التّسبب والتّرحيل؛ كما فعل ابن تيّبة؛ للدور تمهيديّ لغرض القصيدة» (18). وهي بذلك تختلف عن فراي Frye من جهة أنّ مفهوم «الدّورة» عندها يتحدّد من خلال بنية النصّ المقدّر وليس من خلال قراءة شاملة للأجناس الأدبيّة قد تحوي كثيراً من التناقضات والاستثناءات.

وهي في إثباتها لهذا الطّابع الدّورّي النمطيّ لبنية القصيدة تنطلق من مسلمة أنّ بنية الطقوس وبنية القصيدة بنوعان من نفس النموذج الأعلى وهو ما يفترض هذا التماثل المثير بينهما. «إنّهما مطهران لبنية نموذجيّة مشتركة، ومعنى ذلك أنّ كلا هذين القائلين يعكسان غوداً نفسياً وحتى بيولوجيّاً لتطوّر الإنسان النّفسي الاجتماعيّ [...] إنّ افتراض وجود مثل هذا النموذج الأعلى وراء هذين الشّكلين الطّقوسيّ والشّعريّ سيفسّر لنا انتشار طقوس للعبور ذات بنية وحيدة في مختلف المجتمعات البشريّة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه سيّبر لنا سيطرة قالب القصيدة الثلاثيّة على الشعر العربيّ منذ ظهوره [...] ويدعو أنّ للشعائر والأشعار وظيفة مشتركة؛ أو بعبارة أصحّ: أنّ لتسعر وحدها شعائريّة» (19). وهي تصل بذلك إلى مفهوم أساسيّ في جهازها النظريّ وهو مفهوم «الوظيفة الطّقوسيّة للقصيدة» الذي تعمّر على ضوئه التماثل بين البنية الدائريّة للطقوس وبين بنية القصيدة العربيّة ودلالة هذا التماثل الرّمزيّة. وتنطلق في تطبيقها من نماذج طقوسيّة استقتها من مصادر أنثروبولوجيّة مختلفة مثل طقوس العبور لدى الفرنسيّ A. Van Gennep الذي ماثلت بين بنيته الثلاثيّة (الفراق/الهامشيّة/الاندماج) وبين البنية الثلاثيّة لمفاتي لييد وأمري القيس، وكذلك طقس دورة الفصول كما درسه T. Gaster الذي كان يظهر في الاحتفالات والشعائر لدى المجتمعات الشرقيّة القديمة عقب كلّ فصل أو موسم فلاحيّ؛ وهو ينقسم إلى أربع مراحل (طقوس الأكم والحرماني: انعدام النشاط نهاية الموسم/طقوس التطهير: التخلص من المصارّ والأمراض المعدية/طقوس

الإحياء والإنعاش/ طقوس السرور والابتهاج عند انطلاق الموسم الجديد) ومالت بينه وبين مفضلة علقمة بن عبد وياثة المتني في مدح كافور؛ كاشفة عن رمزية هذا البعد الدوري في بنية الطقس والقصيدة. كما تحدثت عن طقس تبادل الهدايا وقد درسه M. Mauss، وهو ثلاثي المراحل (الإهداء/ التقبل/ إيجابية الرد) ودرست من خلاله تحول الولاء في قصيدة المدح من مدح إلى آخر...

فمفهوم «الدورة» مع ستيكفيش يحقق في نظرنا أقصى حالات الانسجام بين الطقوس والشعري، لأن جوهر هذا المفهوم رمزي بالأساس وإن كانت تجلياته واقعية ملموسة، وهو ما تفتحت إليه الباحثة بتركيزها على هذه الوظيفة الرمزية المشتركة بين بنية الطقس وبنية القصيدة والتي يكون فيها مفهوم «الدورة» محتركا أساسيا من محركاتها.

ولقد حاولنا تطوير هذه النتائج والتطبيقات ضمن أطروحتنا حول «الأسطوري في الأدب العربي القديم»، فبينما حضور هذا الطابع الدوري المشترك بين بنية الطقس وبنية القصيدة، من ذلك التماثل بين طقس قتل الملك القديم

وتصيب الجديد كما قدمه فريزر Frazer. (مرحلة هرم الملك أو مرضه ثم مرحلة الصراع مع المرشح للخلافة ثم مرحلة الانتقال إلى عالم الخلود) وبين لامية أبي كبير الهذلي. كما بينا أن هذا الطابع الدوري يمكن أن يكون متعدد المستويات حسب ثراء رمزية القصيدة، أي أن بنية القصيدة الواحدة يمكن أن تماثل مع أكثر من دورة طقوسية مثلما هو الأمر في القصيدة المذكورة التي تتداخل فيها بنية طقس العبور مع بنية طقس قتل الملك. وحاولنا أيضا أن نبين أن أي خلل يصيب «الدورة» ويعيقها عن إكمال مراحلها من شأنه أن يؤثر على رمزية الدلالة في القصيدة والموقف الذي تعبّر عنه مثلما حصل مع والتي الصلوكيين الأمويين الحطيم المحرزي وعبيد بن أيوب العنبري؛ اللذين قاتلت قصيدتهما مع بنية طقس العصور، ولكن «الدورة» لم تكن مكتملة؛ إذ غابت المرحلة الأخيرة من مراحل الطقس وهي مرحلة الاندماج وبقيت البنية مبتورة، وهو ما أنتج موقفا نفسيا وروحيا معينا يعبر عن حال الشاعرين المتبذين في الصحراء وهكذا يكون مفهوم «الدورة» ناقلا للرمزي الذي أثبتته العلوم الإنسانية وأشكال حضوره المختلفة في النصوص شكلا أساسيا من مشكلات الدلالة

المصادر والمراجع

- إيلاد (ميرسيا) تاريخ الحضارات والأفكار الدينية، دار دمشق، ط 1، 1986
- المقدس وأندريي، العربي للطباعة والنشر، دمشق، 1987.
- بوباد (بور) المهب الأسطوري، رسالة شهادة الفرواست المحققة، مرقونة بمكتبة كلية الآداب بسوسة، 2002.
- أسطوري في الأدب لعربي القديم، أطروحة دكتورا، مرقونة بمكتبة كلية الآداب بسوسة، 2003.
- ستيكفيش (سوزان بيكني): أدب السياسة وسياسة الأدب، الهيئة العامة للكتاب، 1998.
- شلحد (يوسف): بني المقدس عند العرب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1989.
- العيصوي (علي). الإحساس بالزمان في الشعر العربي، منشورات كلية الآداب بتمبو، 2000
- فري (نورثروب): تشريح النقد، الدار العربية للكتاب، 1991.
- في الأدب والأسطورة، ضمن كتاب: في النقد والأدب، دار النهضة.
- Cassirer (Ernst) La philosophie des formes symboliques, T2 La pensée mythique, éd. Minuit, 1979
- Dubuisson (Daniel) -Mythologies du XXème siècle, P.U Lille, 1993.
- Durand (Gilbert) Figures mythiques et visages de l'œuvre, éd. Berg international, 1979
- Introduction à la mythologie, Cérès éd. 1996.

- Eliade (Mircea) Aspects du mythe, Gallimard, 1971
- Initiations, rites, sociétés secrètes, Gallimard, 1976.
- Mythes, rêves et mystères, Gallimard, 1957
- Frazer (James) Le rameau d'or, librairie orientale, 1923
- Jung (Carl Gustav) 'Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Georges éd Genève, 1989

الهوامش والإحالات

- (1) انظر في هذا السياق بحثاً حول أصول هذا المصطلح القديسي وتطبيقاته في مختلف الدراسات العربية والعربية: «المصطلح الأسطوري في دراسة الشعر العربي القديم»، وهو بحث ليل شهادة الدراسات المعمقة، مرقون بكلية الآداب بسوسة، 2002.
- (2) يشير في هذا السياق إلى أعمال مصطفى ناصف وريتا عوض؛ وخصوصاً دراسات سوران ستينكيثيش لنية القصيدة العربية التقليدية؛ والتي حاولنا تطوير نتائجها ضمن رسالتنا ليل شهادة الدكتوراه. «الأسطوري في الأدب العربي القديم».
- (3) يمكن الإشارة إلى مؤلفاته الأساسية التي توسع خلالها في دراسة هذا المفهوم؛ وهي: «Le mythe de l'éternel retour» (1949)، «Aspects du mythe» (1963)، «Mythes, rêves et mystères» (1957).
- (4) Serge Carfantan, Art. Temps cyclique et temps linéaire, site: Philosophie et spiritualité, leçon 88
- (5) Mythes, rêves et mystères, éd. Gallimard, 1957, p. 31.
- (6) Le sacré et le profane, p. 82
- (7) بي المقدس عبد الحرف قبل الإسلام وبعد، در المنفعة، 1998، ص 95.
- (8) Mythes, rêves et mystères, pp. 26-27
- (9) Serge Carfantan, Art. Temps cyclique et temps linéaire
- (10) ولقد لقي تصور «الذرة» ومشروعه النظري عموماً نقداً شديداً من دعاة الحداثة وخطية الزمن؛ انتهوه فيه بأن نظريته عبر دالة بلاذت بل في أقرب إلى تصور الشعري لزماني للتاريخ، وأنها ليست سوى قراءة أفلاطونية لفرويد تحصر الكائن البشري في كونه كائناً متدنياً، تأثر فيها بأعمال فرويد فهي لا تحوي سوى أحاسيس صوفية وأحكام مسبقة ماورائية. بل انتهوه بمعادلة الشامية لأنه يزر طقوساً إحقاق اليهود على يد هتلر؛ فأفكاره تعبر عن شخصية مريضة. انظر في هذا الإطار نقد Daniel Dubuisson كتابه: «Mythologies du XXème siècle. PU Lille, 1993»، ص 215-289.
- (11) Figures mythiques et visages de l'œuvre, éd. Berg international, 1979, pp. 305-306.
- (12) Ibid. p. 313.
- (13) نور بوقايد، المنهج الأسطوري في دراسة الشعر العربي القديم، ص 295.
- (14) Introduction à la Mythologie, Cérès éditions, 1996, pp. 170-177.
- (15) Ibid. p. 167.
- (16) تشرية النقد، ترجمة: محي الدين صبيح، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 154
- (17) نفسه، ص 235
- (18) أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة: حسن الباشا الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 105.
- (19) مقال: القصيدة العربية وطقوس العود، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مجلد 60، ح 1، 1985، ص 83.

قراءة في كتاب الهادي التيمومي : تونس والتّحديث أول دستور في العالم الإسلامي

الهادي غيلوفي (*)

مقدمة :

لا يدّعي الهادي التيمومي في كتابه الجديد تونس والتّحديث بأنه يقدّم الإجابات الضّاربة حول إشكالية التّحديث لكنه يستشهد بمقولة ماركس الشهيرة «إن الحقيقة وحدها ثورية». فالكتابة الدّرسية إذن لدى التيمومي ليست من أجل تقديم الإجابات بل لفتح الأسئلة المحفّزة. ودور المؤرخ هو أن يخرج من وضعية الناقل والملمّص إلى وضعية المجتهد والمجدد خاصة فيما يتعلّق بهذه الحقبة التي كتب عنها المؤرخون عشرات الدراسات. فهو لا يدّعي أنه يمتلك كل العلم ولكنه يمتلك بعضه فقط، فالهمم لديه ليس ما أنجزه بل فيما فتحه أمام الباحثين من سبيل.

فالكتاب يتناول مسألة التّحديث في العالم الإسلامي الذي سعت عدة أقطار منه للتّحديث من أجل تحصين نفسها ضدّ العالم الغربي وذلك بالعمل بزمته وبالحنّانة، فقد تفاوتت التجارب الخدائبة لهذه البلدان من حيث العمق والجرأة. فالتيمومي من بين الذين يعتبرون أن

التّحديث قد سبق الاستعمار في تونس وذلك خلافا لما وقع للعديد من البلدان العربية والإسلامية. حيث عرفت تونس في هذه الفترة عملية تحديث جريئة وطريقة شملت بقاوت الجوانب العسكرية والاقتصادية والسياسية والتّعليمية والتعلّمية. أبرز ما أنتجته هذه التجربة هو قيام أول نظام دستوري في العالم العربي الإسلامي. وقد كان خير الدين أبرز رجالات هذه الحقبة وهو الذي أدرك أن انهاء التاريخ يفرض على تونس وبقية الدول الإسلامية السير عاجلا أم آجلا في طريق التمدن الأوروبي. ولذلك اعتبرته عدة أجيال الأب الأول للنهضة التونسية. لكن التيمومي يعتبره العقل الاستثنائي الذي أنتجته تونس بعد ابن خلدون حيث تحول إلى ما يشبه الأسطورة واعتبرته الدولة التونسية المستقلة رمزا من رموز تونس

فالتجربة التحديثية التي بدأتها تونس سنة 1831 بدستورها الذي هو أول دستور في العالم العربي الإسلامي قاطبة كما اعتبر كتاب خير الدين أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك من أهم الكتب التي صدرت

(*) باحث، تونس

القادمة من الشرق والقادمة من أوروبا. فتونس التي كانت تابعة للدولة العثمانية منذ 1574 وإن كانت هذه النية شكلية أو يمكن اعتبارها شبه مستقلة، إذ كانت تحكم من داخل البلاد لا من خارجها(ص23) وهو عامل ساعدها على اتخاذ أي قرار يهم مصيرها دون أية وصاية أجنبية مثل قرار التحديث. فقد كانت هياكل هذه الدولة تقليدية وكانت العائلة الحسينية تحكم السياسة والاقتصاد منذ سنة 1705 فعلى الرغم من أن هذه السلالة كانت من أصل أجنبي غير أنها تنوشت بنسبة كبيرة بمرور الزمن، وقد كان الباي في ظل هذا النظام العتيق حاكما مطلقا يستطيع ممارسة الجبروت والاستبداد والتعسف إذا ما أراد ذلك ولا شيء يمتعه. في ظل نظام حكم لا يوجد فيه فرق واضح بين الدولة والباي أو بين وزارة المالية والخزينة الخاصة للباي أو بين أراضي الدولة وأراضي الباي. كما كانت المناصب منذ عهد حمودة باشا الذي حكم ما بين 1782 / 1814 تباع وتشترى أما جيشه فيتكون من بعض آلاف من العساكر الذين كانوا في حالة رديئة من حيث السلاح واللباس والانضباط وكان الانكشارية يشكلون العمود الفقري للجيش، أما الحراسة الخاصة للباي فهي متكونة من عسكر زاوية وهم مرتزقة يتمون إلى منطقة القبائل الجزائرية أو الشمال التونسي.

كان عدد السكان التونسيين قبيل سنة 1831 أقل بقليل أو أكثر بقليل من مليون ساكن وقد كانت الأونة نفتك بالسكان وتقضي على نسبة تتراوح بين الخمس والثالث من السكان. وينقسم السكان مناصفة تقريبا ما بين الحضريين القرويين من جهة والبدو وشبه البدو من جهة ثانية، كما توجد بعض الأقليات التي تشكل من البربر والأتراك والزنوج والطرابلسية واليهود والأنجليسين والغرابية والأوروبيين.

لقد كانت الأمية الدامسة تغلب على أغلب السكان قبيل سنة 1831. وهذا عامل غير موات للتحديث حيث بلغت تونس في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر درجة من الجهل إذ كان التعليم محدودا ومقتصرا على المناطق المتاخمة للبحر.

في العالم الإسلامي والمستوحى من الليبرالية الغربية دون أن ننسى بأن أحمد باي. باي تونس هو أول رئيس دولة مسلمة يزور أوروبا سنة 1846 وأول من ألغى الرق حتى قبل الولايات المتحدة بنماني عشرة سنة وهو ما جعل الجنرال حسين أحد الخدائين التونسيين يتباهى أمام قنصل الولايات المتحدة الذي كانت بلاده غارقة في ستينات القرن التاسع عشر في حرب أهلية ضروس بسبب تشبث الجنوب الأميركي بالعبودية.

فالكاتب يحتوي على توطئة ومقدمة وستة فصول تناول كل فصل منها حقبة زمنية أو إشكالية :

الفصل الأول : أوضاع تونس قبيل 1831 أو الايالة الضعيفة حسا ومعنى :

يتناول الهادي التيمومي في هذا الفصل أوضاع تونس قبيل فترة التحديث مؤكدا على أن دراسة هذه الحقبة يعد ضروريا، حيث يقول إن إلقاء نظرة فاحصة على البنى السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية التي كانت قائمة في تونس قبيل انطلاق عملية التحديث، سروري لنتعرف على مدى قابلية تلك البنى لهضم جرعات اسحدث السجل من الحضارة الرأسمالية الأوروبية. هالتاريخ والجغرافيا حسب التيمومي كانا عاملين مساعدين بأن جعلنا التونسي لا يتردد كثيرا في الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة وفي الاقتباس منها. هذا نتيجة انغراس الإسلام بقوة في البلاد منذ خمسة عشر قرنا مما أدى إلى طبع الشخصية القاعدية الترسنة بعمق وتأصيل بعض القيم فيها مثل الاعتدال (الأمة الوسط) والسعي للتوفيق بين الدنيا والآخرة.

كما أن تونس تتمتع بجغرافيا تيسر على الانفتاح على الخارج(تجارة، حروب، ثقافة) وتقبل التأثيرات الأجنبية بسهولة، كما إن علاقة التونسي بالبحر الأثر الواضح حيث تتمتع تونس بموقع استراتيجي في قلب البحر الأبيض المتوسط مهد أول الحضارات الانسانية، وقد جلب لها هذا الموقع الفريد، الغزاة من كل حذب وصوب وأهلها لأن تكون أرض الصراعات بين التأثيرات

يصل التيمومي في نهاية هذا الفصل إلى خلاصة مفادها أن البنى السياسية والسياسية والسكانية والاقتصادية والثقافية والدينية قبل سنة 1831 تنطوي على عناصر غير مواتية لتقبل التأثيرات الغربية، وهي عناصر طاغية على أغلبية السكان. لكن تلك البنى تنطوي كذلك على عناصر ملائمة للتحديث، وهي عناصر لا يستهان بها خاصة لدى النخبة، المنفتحة على الخارج (ص66) في مقابل تروث السواد الأعظم من الناس.

الفصل الثاني : التحديث العسكري والصناعي والمالي وإلغاء الرق (1831/1855) أو جنة الشوك:

يتناول التيمومي في هذا الفصل محاولات التحديث التي عاشتها البلاد والتي كانت في أغلبها نتيجة الظروف الخارجية التي فرضتها، وكان أغلبها غير مدروس حيث يعتبر التيمومي أن التحديث في تونس لم يكن على قرار العالم الغربي نتيجة صيرورة طويلة من العقلنة الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية. جعلت لواءها طبقة اجتماعية صاعدة، وإنما كان التحديث في بلدياتها مبادرات فردية، وطبيعي أن تصدر تلك المبادرات من أعلى الهرم السياسي في البلاد (ص69) حيث يقول إذ كان البايات بطبيعة علمهم أكثر الناس علما بما يجري في العالم وأمام التطلعات الاستعمارية للعالم الغربي وهو ما جعلهم يعملون على التبنّي المتسرع لما تصوره أنه عماد قوة الغرب، فسارعوا إلى إنجاز التحديث العسكري وإلى خلق قاعدة تصنيعية لتوفير ما يمكن من حاجيات الجيش، وقد اتسم ذلك العمل بالارتجال والتذبذب وعدم الفهم. لعل ما ساعد تونس على الإقدام على هذه الخطوات التحديثية هو تأثيرها بما يحدث في العالم الإسلامي، حيث شهدت عدة دول إسلامية ظهور حركات منادية بالتحديث على غرار محاولة سيد أحمد خان بالهند أو حركة محمد علي التحديثية في مصر. فقد تأثرت تونس دون شك بما جرى في تلك البلدان وكانت المضغلة التي واجهت تونس وتلك البلدان هي مدى

ملامحة تلك الإجراءات التحديثية المستلهمة من العالم الغربي للإسلام كما كان يفهم في تلك البلدان. إن قيام عواصم مثل القاهرة أو الأستانة بما لها من هبة بإصدار فتاوى تيرر الاقتباس من العالم الغربي يجعل تونس تحذو حذوها وتتجرأ على المضي إلى الأمام، وإن كانت تونس مثلما هو معروف جزء من الإمبراطورية العثمانية -على الأقل في القانون الدولي، فالأترك أنفسهم لم يندؤوا اهتمامهم الجدي بالعالم الغربي إلا منذ بداية القرن الثامن عشر. وذلك بسبب توالي هزائمهم أمام الجيوش الأوروبية. فقد شكل احتلال البريطانيين للهند سنة 1763 أول رجة تلقاها العالم الإسلامي. أما الرجة الثانية التي كانت بمثابة الزلزال بالنسبة إلى العالم العربي فهي حملة نابليون على مصر بين 1798/1801 فلم تكن هذه الحملة عسكرية فقط وإنما كانت علمية كذلك، إذ جلب نابليون معه الكثير من العلماء، فقد جعلت هذه الحملة النخبة المصرية تشعر باليون الشاسع بين العالم الغربي والعالم الإسلامي (ص71).

لقد شكلت حملة نابليون ناقوس الخطر للنخبة والسلطة وهو ما جعل مسألة الانفتاح والأخذ عن الغرب أكثر من ضرورة وهو ما جعل الحكام العثمانيين يتخلون عن الترسجية الإسلامية، وبدأت البعثات المتبادلة ما بين الدولة العثمانية وفرنسا في الازدياد منذ سنة 1721 إلى أن أقر السلطان عبد الحميد التنظيمات الحيرية 1839 وخط همايون 1859 واعترف بموجب هذين النصين القانونيين بحقوق الإنسان، وسوى بين المسلمين وأهل الذمة. كما أصدر ممدحت باشا الصدر الأعظم عام 1876 «القانون العثماني» أو «المشروطة» أو الدستور وكان ذلك حدثا بالغ الأهمية في الحياة السياسية العثمانية، إلا أن أكثر المحاولات جرأة وتحذرا على المستوى الصناعي والعسكري في العالم العربي الإسلامي هي محاولة محمد علي باشا مصر 1805/1849 وقد سبقت محاولته هذه ما قام به الأتراك العثمانيون من تحديث بأكثر من ربع قرن، وقد استطاع بناء كيان رأسمالي حكومي وأسس جيشا عصريا وقويا،

يجنون من ضرائب. لكنه أغجز هذه المشاريع بنوع من التسرع والارتجال الأمر الذي سيؤثر في المستقبل على هذه المشاريع كما أنه دعم ما يسمى بحركة التوسعة فقد كان أول باي تركي يرأس الباب العالي باللغة العربية ومنح بعض القيادات العسكرية العليا لأبناء البلد ولعل أهم إنجاز يحسب له هو إلغائه الرق.

رغم هذه الإصلاحات السياسية الهامة التي أقدم عليها أحمد باي غير إن حكمه قد أفضى إلى نتائج وخيمة بالرغم من نواياه الحسنة فقد دمر البلاد وأنهكها باسم التحديث الذي لم يفهم فلسفته وهو تحديث أصبح في عين الناس نقمة لا نعمة، لأنه كان عمليا كلمة حق أريد بها باطل.

الفصل الثالث : التحديث السياسي (1864/1857) أو الصباح الجديد

يتناول التيمومي في هذا الفصل نتائج سياسة أحمد باي والقناعة التي خرجت بها نتيجة التحديثية التي أدركت بأن لا خير للتجديد مع وجود الاستبداد السياسي الذي يعتبر أهم عقبة أمام نهضة البلدان الإسلامية. فقد تحول المحادثون الذين كانوا يحتلون بعض المواقع الحساسة في أجهزة الدولة إلى مجموعة متحركة ومتلاحمة ومتضامنة وقد كان دماغها المفكر خير الدين باشا حيث نجحت هذه المجموعة المحدائية في فرض بعض الإصلاحات التحديثية باللغة الأهمية على المستوى السياسي -بدون أن تكون السلطة السياسية قد أصبحت بيدها- فقد أصبحت تونس في هذه الفترة . . . أول بلد إسلامي يتمتع بحكم دستوري، وهذا سبق لا بد من إبرازه لما له من أهمية في الالام بتاريخ تونس الحديث وبمكائنها اليوم في العالم الإسلامي والعالم الثالث (ص115).

فلا شك أن هذه الإصلاحات لم تكن نابعة من إرادة داخلية فقط بل إنها كانت ناجمة من تدخل خارجي تمثل في الدور الأوروبي الذي التقى بشكل مؤقت مع إرادة داخلية. فقد حصل التقاء مؤقت ومن موقعين مختلفين

وصناعات كثيرة وتجهيزات ري متطورة شغلت آلاف الأجراء وفتح بالتالي أبواب مصر أمام التأثيرات الغربية وأرسل العديد من البعثات الطلابية إلى أوروبا.

أما بالنسبة إلى تونس فإن انفتاح نخبتها المبكر نسبيا على العالم الغربي حقيقة لا بد من إبرازها الأمر الذي يفسر السبق الذي أحرزه هذا البلد في عدة مجالات مقارنة ببقية العالم الإسلامي وخاصة على المستوى السياسي. ويمكننا أن نشير إلى مثال بارز (ص 74) وهو إن تونس أصدرت أول دستور في العالم الإسلامي عام 1861. ولم يكن انفتاح تونس على أوروبا وقفا على الحكام، وإنما انخرط فيه كذلك التجار.

فقد كان حمودة باشا أول الحكام الذين انفتحو على الأوروبيين حيث كان يتقن عدة لغات وكان لديه عدد من الأطباء الأوروبيين، كما كان بعض التجار التونسيين يؤمون بعض الموانئ الفرنسية والاسبانية. غير أن بدايات الانفتاح العسكري تعود لزم حين باي الذي حكم تونس ما بين 1824 / 1835 وهو أول من بادر من البايات الحسينيين إلى وضع اللجنة الأولى الحقيقية لجيش وطني وعصري ويعود له الفضل في وضع العلم التونسي وهو علم مستوحى من العلم العثماني. فقد أسس حسين باي في جانفي 1831 نواة من الجيش النظامي ضمت حوالي ألف جندي من العناصر المحلية ومن جند الترك وزواوة وقد استعان بخبراء عسكريين أوروبيين وخاصة فرنسيين، فلا شك أن التحديث في عهد حسين باي كان نوعا من التوقي ضد الخطر الاستعماري الخارجي، لكنه كان كذلك نوعا من التناقص الناجم عن الإعجاب الحقيقي بالخصارة الغربية. لكن التحديث في تونس تواصل مع أحمد باي (1837 / 1855) الذي كان على شغف كبير بالمطالعة والتاريخ وقد كرس جزءا من اهتماماته لتطوير الجيش وتدريبه وعتاده كما اعتنى كذلك بالتعليم والصناعة حيث أسس عدة مصانع وأعطى العديد من الأوروبيين رخصا للتنقيب عن المعادن. كما حاول تحديث الإدارة وألقى ظاهرة بيع الوظائف، وأصبح أعوان الدولة يتقاضون أجورا يقتطعونها مما

وليس عن الحياة الدستورية، أو الديمقراطية والحرية ورغم ذلك، فعندما دخلت الإجراءات التحديثية السياسية حيز التطبيق، استشرى بها الكثير من الناس وخاصة منهم ضعاف الحال، لكن هذا الربيع لم يدم أكثر من ثلاث سنوات ما بين 1861/ 1864 ليمتدّ على العمل بالدستور. لكن البلاد وصلت إلى حال من الحراب استرعت انتباه كل الزوار الأجانب. وكما قال الجنرال حسين حال البلاد كحال البقرة إذا حلب ضرعها حتى خرج الدم، فهي الآن تنز ضرعها بالدم، ولولها بمضيعة والعطب أقرب إليها من السلامة(ص163).

الفصل الرابع: انتفاضة سنة 1864 الكبرى أو انكسار الحلم.

تناول التيمومي في هذا الفصل نتائج السياسة الإصلاحية التحديثية الدستورية التي أوصلت البلاد إلى حافة الهاوية فالانتفاضات سنة الكبرى لم تفاجئ أحدًا. لأن الأوضاع في البلاد كانت تنذر بالانفجار منذ سنوات عديدة بسبب سياسة التجميع الحقيقي التي مارسها نظام البايات بمعنى غريب واضرار عجيب ضد الشعب، ولم تكن انتفاضة المتهورين تظنوا سوى الفطرة التي تفيض الكأس، وكانت تلك الفطرة الباي محمد الصادق أو بالأحرى وزيره الأكبر مصطفى خزندار، على تضخيف المجي من 36 ريال إلى 74 ريال آخر سنة 1863 (ص165)

فعندما اندلعت الانتفاضة وهي الانتفاضة الأكثر شعبية في البلاد منذ قرون، كانت الحركة الدستورية لا تزال في مرحلة الطفولة وعدم الثقة بالنفس، وكان تضخيف المجي بمثابة الطعنة من الخلف التي ستؤدي إلى قلب كل الأوضاع رأساً على عقب والتي جعل التحديث يتحول الي أمر ثانوي جداً وربما إلى موضع اتهام وإدانة.

الفصل الخامس : خير الدين (1869/ 1877)

يتناول التيمومي في هذا الفصل محاولة خير الدين الانتفاضة نظراً للحالة الاقتصادية المتردية التي كانت

بين قوتين سياسيتين واحدة داخلية والأخرى خارجية، أي اتفاق حول المضمون واختلاف حول الأهداف، فالتنحية الحداثية التونسية كانت تسعى إلى النهوض بالبلاد وتحديثها وحمايتها من التطلعات الاستعمارية الأوروبية، بينما كانت الدول الأوروبية وخاصة فرنسا تسعى إلى تيسير فرص الاستثمار الاقتصادي أمام مواطنيها في تونس وإلى مزيد إضعاف البلاد وتعميق شروخها وتوسيع صدها حتى يسهل الانقضاض علىها في اللحظة المناسبة، فلم يكن غرض الأوروبيين من إدخال التحديث السياسي في تونس إرساء الديمقراطية، لأن ذلك لا يمكن إلا أن يؤدي إلى ظهور نظام سياسي شعبي إن قليلاً أو كثيراً على المدى المتوسط أو البعيد، وكل نظام شعبي لا يمكن إلا أن يقف ضد النوايا التوسعية الأوروبية. لقد كان زعيم هذه النخبة التحديثية خير الدين على اطلاع واسع وهو ما مكّنه من فهم جوهر الحداثة فهما صحيحا، فلم يكن مجرد رجل سياسة بل كان منظراً سياسياً حيث أصدر كتابه الشهير: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك وهو برنامج نهضوي سياسي موجه إلى كامل الأمة الإسلامية. وكان أقرب أصدقائه الحداثيين إليه هو الجنرال حسين وكان الوحيدين من بين الحداثيين التونسيين، «الذين لمهما أن الحداثة في المقام الأول ثورة عظيمة في ذهنيات وأنها خطاب جديد على الوعي التونسي والإسلامي الفارق في ظلمات الماضي والبؤس الفكري والشعوية، وهذه الرؤية الجديدة والثورة للعالم والمجتمع والثقافة والدين متميزة عن الوعي السائد والمألوف. وكان خير الدين والجنرال حسين على وعي تام بأن المجتمعات التقليدية مثل تونس لن تهضم بسهولة هذه الرؤية، الجديدة ولا بد من زمن طويل وخضات وهزات وانتكاسات وتراجعات وتضخيمات حتى يتصالح التونسيون مع زمن العالم (ص 137) فلم يكن التونسيون مهيبين لتقبل الحياة الدستورية وعارسها في حياتهم اليومية، وطبيعي أن تكون ردة فعلهم الأولى والغورية الاندهاش، أو عدم التصديق، وربما الرفض، لأن تلك الإجراءات التحديثية السياسية صدمت لديهم يقينيات لها من العمر مئات السنين. فقد كان هم الناس البحث عن الخبز وعن قليل من العدل

الفصل السادس: التحديث بين ضخامة المشروع ومحدودية النتائج (1831/1877)

يحاول الهادي التيمومي في هذا الفصل تقييم التجربة الحداثيّة التونسية وما حققت من نتائج حيث يعتبر أن الحداثيين التونسيين من حسين باي إلى خير الدين لم يحققوا سوى نتائج محدودة، ويتحملون المسؤولية غير المباشرة، وحتى المباشرة في انهيار البلاد وسقوطها تحت الاستعمار سنة 1881. ولا يمكن للمؤرخ الموضوعي أن يرفض هذا الموقف آلياً لا شيء إلا لأنه صادر عن جهات مشبوهة وتعمل ضد إنتاج التاريخ، لكن المؤرخ يمكن أن يسقط فرصة لهذا الموقف من باب الإنباع لأنه موقف متواتر جداً في كتابات المؤرخين من فيهم المؤرخين غير المنحازين لهذا الطرف أو ذاك، ولكن هل يمكن للمؤرخ كذلك تبرئة الحداثيين من أية مسؤولية عما آل إليه التحديث من شبه فشل سهل الطريق أمام الإضمحلال، لا شيء إلا لأن المؤرخ ميل بدون أن يشير إلى التعاطف مع المهزومين والمضطهدين، خاصة إذا كانوا من العاملين في اتجاه التاريخ حسب تصوره.

غير أن التيمومي يرد فشل تجربة التحديث إلى عدة أسباب لا إلى سبب واحد وأبرز هذه الأسباب أن هذه الحركة التحديثية لم تكن حركة اجتماعية وإنما كانت حركة أفراد وأن الفكر الليبرالي ظل محصوراً في النخبة التي تنتمي إلى الطبقة الحاكمة، أما ثقافة الجماهير فقد ظلت على حالها ثقافة دينية محافظة، فكان هذا الفكر الليبرالي مجرد نتوء سطحي في الحياة السياسية والثقافية للبلاد. وأن هؤلاء الحداثيين لم يستمدوا قوة جماهيرية إذ هي غير موجودة بل من المواقع التي احتلها في صلب أجهزة الدولة، ولم يفكروا في خلق جماهير تؤيدهم حتى من الخاصة ولم يدر في خلدهم خلق قوى اجتماعية تعبوة أو خلق نواد، كما لم يعملوا على خلق قوى اجتماعية تكون لها مصلحة في التحديث وتترتب تبعاً لذلك حمايته والدود عنه. بل إن مواقفهم كانت متنافية للفئات الشعبية فقد أصدر غير الدين قانون الفلاحة عام 1874 هذا القانون الذي سمح بمروجه العمال الحفاصة

تعيشها البلاد. فقد كانت أولى مهامه كشف تجاوزات الوزير الأكبر مصطفى خزندار التي أدت إلى خراب البلاد والذي أدخل البلاد في نفق مظلم. وقد عمل خير الدين على رأس الكومسيون المالي الضغط على الباي لكي يتخلى عن وزيره خزندار المرثسي. وقد نجح في ذلك ومثل سقوط خزندار حدثاً سياسياً مزلزلاً لأن هذا الشخص جثم على البلاد خمساً وثلاثين سنة دون انقطاع ويتحمل مسؤولية رئيسية في ما آلت إليه البلاد من إفلاس وتدهور، ويوم عزل الباي خزندار وعين مكانه خير الدين، عمت الأفراح كل البلاد، فبعد توليه الوزارة عمل خير الدين على تبني سياسة إصلاحية حداثيّة تقوم على إنقاذ ما يمكن إنقاذه وقد شملت إصلاحاته كل الجوانب الحياتية ومن أهمها التعليم حيث عين صديقه المقرب الجنرال حسين على رأس وزارة التعليم والأشغال العامة فعمل على تنظيم التعليم بالجامعة الزيتونية بإضافة بعض المواد للبرامج القديمة كما أسس المدرسة الصادقية سنة 1875 وانتدب لها أساتذة أوروبيين وخاصة فرنسيين كانوا يدرسون الفرنسية والعلوم العصرية بالمدرسة الحربية بـدو. فقد شملت إصلاحات خير الدين مختلف أوجه الحياة رغم وصوله الحكم في ظرف عصيب جداً ولم يتمكن إلا مؤقتاً - من الحيلولة دون الخطر الماحق المترص بتونس وهو الاستعمار الغربي- لقد كانت الوزارة الكبرى لخير الدين «نفحة أوكسيجين» إعادة الروح إلى التونسيين زماً قصيراً لا غير. وكانت مفارقة خير الدين هي المزج بين الطابع التقدمي جداً للإجراءات المستلهمة من التراث البرجوازي الأوروبي الحديث وذلك على مستوى الإدارة والأيدولوجيا والثقافة والتعليم، والطابع المحافظ على المستوى السياسي والاجتماعي بسبب حتميتها في نظر خير الدين الانتفاضة الكبرى لعام 1864 وما تلاها من محن رهيبية، وهكذا كانت تونس في عهد خير الدين مثل روسيا الأسيا حداثيّة في مواجهة أوروبا ورجعية في مواجهة نفسها (ص235).

سحقاً يتناقض وروح العصر واتجاه التاريخ. ولعل ذلك يعود إلى الانتماء الطبقي لخير الدين وجل الحداثيين الذين اتبعوا من داخل الطبقة الحاكمة لا من صلب الشعب، لذلك حاولوا التغيير من أعلى ومن داخل النظام السياسي القائم، وتلك الوضعية خصوصياتها (ص284)، ولذلك عانى الحداثيون -علاوة على فهم اغلبيهم السطحي جداً للتحديث - من الوعي الخاطئ لقطاعات معينة من الجماهير الشعبية ومن معارضة القوى الاجتماعية المحافظة وعلى رأسها أغلب رجال الدين. ولذلك لم تنجح تجربتهم بالرغم من أنهم ناضلوا بشجاعة، لكنها شجاعة رخوة، لم تتحول إلى نضال مستميت.

ومع ذلك كانت التجربة الحداثية التونسية الأكثر تجذراً على المستوى السياسي مقارنة بمثيلاتها في العالم العربي الإسلامي، بينما كانت تجربة مصر في عهد محمد علي الأكثر تجذراً على المستوى الصناعي والعسكري والتجربة اللبنانية الأكثر تجذراً على المستوى اللغوي والثقافي.

الخاتمة :

لا شك أن ما طرحه الهادي التيمومي في كتابه تونس والتحديث جدير بالاهتمام من عدة جوانب: أولاً من الناحية المنهجية فأغلب دراسات التيمومي تتميز بالإحاطة بالموضوع بمختلف أوجهه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، فهو لا يرجح عملاً

على آخر كما أنه يعتمد في آليات تحليله على المادية التاريخية ولكنه اعتماد مرن مع الانفتاح على النظريات المعرفية الأخرى وافتقار أحسن ما فيها، وذلك لبلوغ جانب هام من الحقيقة وربما كل الحقيقة حسب قول التيمومي معتبراً أن عين الضلالة لديه هو التوقع على نظرية واحدة هنا تكمن حرفة المؤرخ الذي يعتبر التاريخ علماً أي علماً إنسانياً وليس علماً دقيقاً، وبالتالي تتطلب كتابته جهداً معرفياً مضاعفاً، وهذا ما قام به التيمومي فهو دون أدنى شك صاحب رؤية واضحة للتاريخ، فهو من المؤرخين الذين يناهزون دون أدنى شك للحقيقة مما جعله يستشهد دائماً بمقولة متسكير الشهيرة «يمكن للمرء أن يموت في سبيل وطنه ولكن ليس له أن يكذب من أجله» فقد تناول تجربة التحديث من هذه الرؤية محاولاً البحث عن خير الدين الحقيقي لا خير الدين الأيقونة أي أنه يتناول موضوع التحديث من زاوية البحث التاريخي الجاد البعيد كل البعد عن التمجيد، محاولاً تحليل أسباب إخفاق تجربة التحديث وضعها في إطارها التاريخي دون أحكام مسبقة. ولعل ما نلاحظه في كتابه جديداً في تقييم هذه التجربة بما لها وما عليها لأن أسباب إخفاقها متعددة ليختتم بما يلي: ولئن كانت حضيلة حركة التحديث الأولى 1831/ 1877 محدودة، فإن للحداثيين جرأة الأمل ومأثرة تحريك التاريخ.

كتابة الذكرى أو «الفرار إلى الزمن الجميل» قراءة في «وجوه مرّت» لعبد الرحمان مجيد الربيعي

فوزية حنّار (*)

عليها. فهي جزء من ماضٍ يحنّ إليه فقد كان بين أحضان الوطن والأحبة وكان في عزّ أيام الشباب.

تصنيف الكتاب :

جملة من هياكل هذا الكتاب تترجم حيرة المؤلف في تصنيف هذا الإنتاج إلى جنس أدبي محدّد، فنجد في الغلاف بنعته بـ «قصص» ويمكن اعتبارها كذلك إذا نظرنا فيها على أساس أنّ كلّ نصّ منفصل على حدة لا صلة بينه وبين بقية الفصول. ثمّ نجد في المدخل وصفاً آخر «رواية عراقية». ويتأكد نعت الكتاب بأنّه رواية في قول الربيعي: «هذه السّير رواية عراقية موزّعة على مجموعة بوثرية». ومن هنا يمكن أن نعتبرها رواية إذا سلّمنا بوجود صلة بين مجموع الشخصيات الواردة فيها ولكتّها رواية جديدة مكتوبة بأسلوب مختلف عمّا ألفناه في روايات

«وجوه مرّت» كتاب جديد يضاف إلى الرصيد الكبير للروائي والقصاص عبد الرحمان مجيد الربيعي جاء فيه العنوان جملة اسميّة ورد فيها المبتدأ نكرة. ويوحى لنا العنوان بالحياد التام، «وكأنّ هذه الوجوه غريبة تماماً عن الكاتب، ومرّت كما يمرّ آلاف الغرائب عتاً. ولكنّ الواقع هو أنّ هذه الوجوه هي التي متجّه هذه المجموعة القصصية الجديدة. وهذه الوجوه ليست غريبة عنه، لأنّها عشت في ذاكرته ولم يستطع منها خلاصاً رغم مرور السنين. إذ يقول في بداية المدخل «هذه الوجوه علقت بذاكرتي» ويضيف «حملتها في كل منأى حللت به أتذكرها دائماً» فهذه الوجوه في واقع الحياة، ولكن في نفس الوقت أدخلت مكانها في ذاكرة الزّجل أساساً، لأنها كانت جزءاً من حياته في يوم مضى وانقضى فتكررت بصماتها ولم تمحّ لعجز صاحبها عن التخلّص منها، ولرغبته أيضاً في الحفاظ

(*) جامعية، تونس

الريعي الأخرى والروايات المألوفة عموماً. ويتأكد الأمر من خلال وجود الراوي الذي يحاول التخليق والتصويب. ولكنه راو للأحداث وهو الذي انتقى كل الشخصيات للزوايا الذي يصله هو بها، ويربطها ببعضها البعض كذلك.

الشخصيات :

وتلفت انتباهنا عبارة «بورترهايت» في المدخل وذلك لعناية الكاتب بشخصيات بيمينها، فنون الفصول بأسماء الشخصيات التي تمثل الحيط الزايب بين محترى هذه القصص؟

ترشدنا مقدمة الكتاب إلى أنّ هذه الشخصيات حقيقية وليست أبطالاً من ورق :

«هذه الوجوه علفت بذاكرتي» فما الذي جعلها تعلق بالذاكرة دون غيرها. لعل الأسباب تتعدد وأهمها أنّ الكاتب قد اختلط بها وكانت له معها صداقات حميمة ودائمة أوجد لها عشق الفن يقول (ص85) :

«وكان حليث الأدب والفنّ هو الذي جمعنا وكنا نحفل حتى بمن ينشر نصّاً أدبياً لافتاً للنظر ويقول ص88»

«كانت مجموعة فرسان الليل ومعوقو التهار متألّفة متضامنة إلى أبعد حدّ لا يؤثّر فيهم اختلافهم السياسي أو ارتباطاتهم الحزبية السابقة»

«في مدينة صغيرة كمليتنا كان لا بدّ أن نلتقي ما دمت أحمل همّ الأدب والكتابة». (ص61)

والجامع بين هذه الشخصيات بمن فيهم (الكاتب) الشارد إلى جانب حبّ الأدب والفنّ نجد التمرّد على المألوف والساثر وفي أحيان كثيرة التعرّض لمطاردة البوليس ومصادرة أفكارهم. «تجتمع نحن أهل الأدب والفنّ في أيّ مقهى من مقاهي المدينة...

نحن وكتبنا وقهقهاتنا وعيون بعض المخبرين المكلفين بتابعنا»، كما يقول عن حسين مردان: «حملت قصائده جراحة اجتماعية وانقلاباً على المتعارف وستقوده لاحقاً إلى المحكمة ليكون أوّل شاعر عراقي يحاكم لا لوقوفه السياسي بل لاعتدائه على المعرّيات الاجتماعية» (ص10).

و يتحدث الريعي عن أبي راشد المعروف بانتماه للحزب الوطني الديمقراطي: «الأمر الذي جعل عيون المخبرين تلاحقه خاصّة بعد أن أمضى عامين في سجن الكوت عقاباً له على هذا الانتماء».

وما رشح هذه الشخصيات في ذهن الزاوي، هو جانب الطرفة والتمرّد في سلوكها وأفعالها وأقوالها وهو ما يميّزها عن غيرها يقول متحدثاً عن حسين مردان:

«كان وجودياً بالفطرة حتّى قبل أن يقرأ سطرًا من الأديان الوجودية لم يكمل إلّا الدراسة الابتدائية وقال لنفسه هذا يكفي لكنّه استطاع لاحقاً أن يحقق حلمه بأنّ يصبح كاتباً مع جان بول سارتر في موسكو» (ص11).

«وكان يصدر قصائده في كرايس ويطباعة شعبية وعناوين غريبة مثل «العالم تنوّر»، «قصائد عارية» و«الأرجوحة هادئة الخبال» (ص12).

إنّ الكاتب في تصويره لشخصياته يركّز على التناقضات، لإبراز ما يرغب من سماتها. يقول في أقصوصة «خيتون راشد وعزويته الأبدية»: «لكنّ هذا الاسم اختصر إلى «أبو راشد» فقط رغم أنّه لم يتزوج ولم يتجرب» ويصرّح الزاوي بالميوولات الجنسية الشاذة لأبي راشد على لسان هذه الشخصية حين تقول: «... هذا لن يحصل في كل العراق من شمالها لجنوبها وثانيًا أنا مهتمّ بأن يعجب بي واحد لا واحدة».

الضحك وكان كوزان لا يرتدي إلا شدداة مقلّمة غالبا ما يعرف ذيلها ليلفه بحزام لباسه الداخلي وفي قدميه يضع نعالا جلديا (ص30).

إنّ السعي إلى إيصال الخاصية التي تنفرد بها الشخصية في مظهرها يستدعي اعتماد حاسة البصر والكاتب لم يقتصر على هذه الحاسة فقط لإبراز تفرّد الشخصية، بل استعان بحاسة السمع كذلك في مواضع كثيرة، فحاول تقريب الشخصية من القارئ، يقول: «هذه الضخامة الجسدية تحوّلت إلى ضخامة وحدة في صوته وعندما تسمعه يتكلم بحسّ وكأنّ الصوت ليس صوته بل هو لمخلوق آخر، أو هناك خطأ في تركيب حنجرتي على جسده العجلي» (ص106).

إنّ تركيز الزاوي في كتابه الذي استمدّ مادته من المفكرة على شخصيات بعينها، يعود أساسا لعلاقة هذه الشخصيات بالزاوي وبأهل الفن والأدب في تلك المرحلة وهو يكتنّ لها كلّ الحب والإعجاب والعطف. يقول/متحدثا عن كوزان: «لم نعرف إنسانا سعيّا بتحيّاة منسجما معها بكلّ هذا الانسراح إلا كوزان (ص31). ويحدّثنا عن حسين مردان: «كان حسين مردان أوّل من كتب قصيدة النثر كتبها بعفويته الجميلة حتّى قبل أن تصدر مجلة شعر اللبنانية» (ص12). ويورد لنا بعض مواقف عفون، هذا الشرطي الشرّي فيعلّق على هذه الوظيفة: «ولكن أيتها أسرار في مدينتنا والناس فيها كما يقول مثلهم تعرف النخل ومن يرّده». ويعترف له بتضامنه مع أبناء مدينته يقول: «وسجّل أهالي الناصرية له أنّه كان يوصل الخبر لعائلة من سيداهم بيته من أجل أن يحتاطوا حتّى يروا كلّ شيء في البيت صاغ سليم عند مذاهمته».

ومن خلال هذا التعليق لا نشعر بإدانة الزاوي للشخصية، بل هو يعترف لها بهذا الجميل لذلك

ويؤكّد السارد ذلك: «فالتّاع في المدينة أنّ اهتمامات أبو راشد الجنسية تذهب باتجاه آخر ولكنه كان يمارس كلّ هذا بسريّة ولذا يختار دائما بيتا قصيرا ليسكن فيه حتّى لا ترصده العيون». ونجد الطرافة في القول مع شخصية «كوزان وعلى طريقتي في تركيب الجمل الدّعائية: «فيلم الهنود والجنود ولطم الخدود... وعن الأفلام البوليسية ينادي فيلم الطاق طيق والحقيق ميّ الرصاصه بالف» (ص32) أمّا طريقة كوزان في الدّعاية للأفلام في الشرطة فكانت بسيطة حيث يخرج وينادي في سوق المدينة حتّى يبيح صوته: يا أهل الشرطة حاضركم بيته غاييكم، عنننا ليلمين واحد طرزان والثاني لاسماعيل ياسين شتحيون نعرض لكم اللّيلة؟.

ويقوم السارد بإعطاء صورة واضحة للشخصية، وكأننا نراها أمامنا فهو يستعين بعين الرّسام ويدوّه في ذلك وهذا ليس غريبا على كاتبنا خريّج المعهد العالي للفنون الجميلة، والذي فصل الرّسم بكلمات على الرّسم والألوان، إنه يتقن الملمت في الشخصية من حيث الشّكل والسلوك أو طريقة المشي في تصويره لأحدى شخصياته يقول: «وقد تلائم هذا مع حجمه الممتلي والقلمة المبكرة التي حصدت شعر جيبته». ويصف أبا راشد ص19 «أبو راشد يميزه قامته القصيرة وكرشه الممتلي وقد بدأ الشّيب المبكر يتوزّع على شعره المكرت».

و يأتي وصفه لخالد الحدّاد: «كان يرتدي معظا مطريا طويل الأذيال جسده القصير ضامر حدّ الجفاف». (ص59) ويصف إحدى الشخصيات فيقول: «كان له شاربان متميزان... فهما معقوفان وكأتهما جناحا صقرا... كان متوسط القامة يميل إلى الامتلاء، صدره عريض بكتفين ضخمين». (ص97) ويوضّح ما يميّز كوزان عن غيره، «لكن أجمل ما في كوزان حركاته القردية ولعبه بقسمات وجهه التي تكفي وحدها لإثارة

ولتفردة والمتينة من أوساط شعبية والوقية لبعصها ولوطنها أن تسليخ عن ذلك الوسط، ويتجلى هذا خاصة عند إنطاقها في الحوار والتعليقات بلهجتها العراقية التي تكون أشد وقعا وأثرا في القارئ من الفصحى وإن اضطر الكاتب إلى تفسير ما غمض وعسر من تلك الأقوال العاتية، يجيب كوزان المستوضحين عن مضمون الفيلم بلهجته الأصلية: «كله بوس اطمئنا، والفيلم كله يدور بالخرابية «السرير».

وعند لوم الجمهور له لأنه لم يجد ما ذهب لأجله يقول: «أنا شفت الفيلم قبل الرقابة أبو السينما شال اللقطات وروحوا اسألوا لويس».

و نسمع نداء بائع الحضر مرّوجا بضاعته: «بعشرين، كيلو الطماطة...» ويستغرب هذا البائع من ظهور الشاعر خالد حداد فيملق:

- «يس يقولون قرابة الكتب تؤثر على العقل؟
- يمكن إذا زادت عن حدّها لكن أحسن مما يكون
فقطله هفرف. هوش الله بأرض الله!

و يورد لنا حوارا عاميا بين الشاعر حسين مردان العاشق ومحبيته التي تتناقل عليه:

- شتعب تشرب جاي لو كهوة؟
- فيهتف: مو دمّرت أعصابي؟ أنت شنو؟
- اسكت، اسكت، أنت بطران! ما تشوفني غرانة بالشغل؟

و يقول عقّون: «و متين أعيش ثلاث نسوان وأكل زين حتّى أنكح زين؟

ولا يفوتنا ما تآثر في كل القصص من الفكاهة المبينة على السخرية الخفيفة والمؤدية إلى الإضحاك ولعلّ السبب في ذلك هو اعتماد المتناقضات والطرفة في المواقف المتقاة وهو ما يسلي القارئ ويرسم على فمه الابتسامة وأحيانا القهقهة بين صفحة وأخرى.

يورده. وتصادفنا الشخصية الانتهازية الوصولية مجسّمة في شخص حامد جمعة الذي كان يستغل الحاجة المادية للشعراء فيقايضهم شعرهم لتوفير الإقامة المؤقتة في فندقه يقول عنه: «شريطه أن يقدم له من يريد التوم قصيدة ثمناً لنومه...» وكان حذرا من هكذا عرض، لذا يكتب الشاعر إقرارا ويوقعه بأته لن ينشر هذه القصيدة باسمه أو يدرجها في أحد دواوينه..

وهكذا تجتمع لديه ديوان كبير الحجم أسرع في طبعه (ص52)، فمثل هذه الشخصية لا تحوز بالضرورة إعجاب السارد والقارئ، بل يكون موقفنا منها هو الاستهجان والاحتقار.

وما يشدّ انتباه القارئ هو انتماء أغلب هذه الشخصيات المثقفة والتي تغلّ الجانب النّزّ المشرق في المجتمع إلى الفئة الفقيرة ما عدا بعض الاستثناءات (حامد جمعة) يقول:

- «وتزوجت من رجل ثري هيا لها من وسائل العيش المرفّه ما لم يقدر عليه أيّ شاعر» (ص13)

- «وعندما علم بعض الشعراء المشرّدين بأنّ جليبيهم الأثنيّ حامد جمعة فندقا... صابروا يقصدونه في آخر الليل وهم سكارى متوسلين أن يسمح لهم بالتوم بدلا من الأرصّة» (ص52).

- «ظلت صفة شاعر لسنوات طويلة قرينة المرض والفقر والإدمان والحب الخائب والهنّام المفقود» (ص61).

لغة الوقاء للمجموعة:

لئن عوّدنا عبد الرحمان الربيعي بالانتصار للعربية الفصحى في جلّ كتاباته بما في ذلك ما يكون فيها من حوار، فإنّ المجموعة الجديدة حاولت أن تكون وقية لمصطلح البورتريه وللشخصيات كما عاش معها في مدن العراق. ولا يمكن لهذه الشخصيات المتميزة

الزمان والمكان وهاجس الحنين :

لقد كانت هذه الشخصيات محدّدة بإطارين هما الإطار الزماني والإطار المكاني وأما عن الإطار الزماني فقد مثل مرحلة الشباب للزواوي والشخصيات التي كان يتحرّك معها فترة ما قبل ترك الوطن بحثاً عن وطن بديل وفي إشارات مختصرة إنّها فترة الخمسينات « وكان حضورها البهّي في فترة خمسينات القرن الماضي ». هذا بالنسبة للزمن العام في حين أنّ الزمن الخاص يرتكز أساساً على اللّيل حين يزدهر نشاط المجموعة ، يقول : اعترض عبد الكريم قياض إيراد اسم اللّيل في هذا العنوان لأنّ اللّيل يخصّنا كلّنا ما دمنا اخترنا أن نكون فرسانه » ص 88 .

ولئن ركّز الربيعي كثيراً على الأحداث في الفترة الممتدة من أواسط الخمسينات إلى أواخر السبعينات فإنّه لم ينس أن يذكر الواقع الحالي للعراق تحت الاحتلال من خلال إبراز تأثيره السيء الذي وصل إلى المستشفيات وما عرفت من إهمال نتيجة غياب السلطة . إضافة إلى الحصار الجائر الذي عرفه العراق في التسعينات وتأثير ذلك على الحياة الاقتصادية ومعاودة الشخصيات من هذا الواقع الذي دفع الكثير منهم إلى ترك البلد والبحث عن أفاق أخرى تنفّس منها الروح بعد أن حدث الزلزال الرهيب .

أما المكان فهو العراق إطاراً عامّاً للأحداث وهو بغداد والتأصّرية بالخصوص مسقط رأس الربيعي وموطن ذكرياته مع إشارات عابرة لأماكن أخرى يقول :

- ويسجّل أهالي التأصيرية له أنّه كان يوصل الخبر ... ص 100
- « هذا القروي القادم من بعقوبة ص 119 .
- « قد اشتراها من مخزن أورزدي باك الشّهير ببغداد ص 20 .
- ذكر رجل كان يقيم في مدينة الشّطّرة ثمّ انتقل

يقول في القصة الأولى : « ولكنّ هذا الاستغراب يأتي من اسم ابنه مردان فهو نوع من الصّراصير التي تجتاح البيوت خاصّة في ليالي الصّيف الساخنة (ص 9) .

ويحدثنا عن حسين مردان وتفسيره لامتلاكه هذا الحضور والقبول يقول : « لمّا دخلت بغداد شفت الوضع الأدبي سايب واحد يجزّ بالطول وواحد بالعرض صفت وكلت (قلت) هاي شلون ، شراح تسوّي يا بوعلي؟ فقرّرت أن أعلي دكتاتوريتي وأسيطر على الوضع وأمّشيه مثلما أريد صار معلوم؟ - تعني دكتاتور؟

- طبعاً تريدني أصير ديمقراطي وبّه هيج أدباء مجرّمين؟ لازم أسيطر عليهم وأمّشيهم مثلما أريد .

... وعندما عاد إلى بغداد ستل عن هذا اللقاء وما دار بينهما فقال لا علاقة لكم أيّها الحفّاة الرّعاع أشباه الأدباء بلقاء القمم كتّا تقرّر مصير الكون والتي راح يجي (ص 11) .

ونجد التناقض الدّاعي إلى الضّحك في شخصيّة الحبيبة التركية التي تستقبل حبيبها معيّرة بالعاميّة العراقية :

- « و يذكر أنّها عندما تراه قادماً وهو ينوء بحمل حقيرة مليئة بالهدايا تقول : ... ها أبو علي ، إيجبت؟
- و يبادره أحدهم بسؤاله : « لكن سؤالها هذا باللهجة العراقية وصاحبك تركيّة » .
- فيضرب الطّاوله ويقول :
- هي تركيّة بس علّمتها تحجي عربي .

و يقول أحدهم : « تأكد لي أنّ محدّد الحفّاد لم يجد في حياته شيئاً حتّى معاشرته زوجته أخرجك هكذا معطوشاً كاتك ربع آدمي » . (ص 62) .

إلى العمل في الناصرية أن أصل كوزان من هناك من الشطرة ص 30.

- الناصرية ولايتنا طلع منها مغتربين وسياسيين وأدباء إلا بالرياضة ما بينها إلاكم واحد أخذ جوائز بالترفض على مستوى العراق ص 108.

فلاحظ تردد اسم الناصرية بكثرة وفيها وعنها تدور أحداث كثيرة وهناك أسماء أخرى يردد ذكرها نظرا لصلة الشخصيات بها فهي تمثل مسقط الرأس أو مكان العمل ولا يكتفي السارد بأسماء المدن (الناصرية، الشطرة، بغداد) بل يصحب القارئ إلى أماكن خاصة وحميمية لم تهملها الذاكرة لما فيها من الكثافة والتراكمات على مستوى الأحداث يقول: «لا بد لتلك الأيام الحلي من فرسان يجوبون شوارع بغداد من مقهى إلى بار إلى زقاق أو سوق أو أحيانا إلى مركز شرطة حيث تجتمع في بارسرجون منذ الساعة الثامنة نائي من الأعظمية والبرموك والمأمون والكاظمية وغيرها من مناطق بغداد مهما نات عن هذا البار» ص 85.

وتبين أهمية المكان في حياة هذه المجموعة المترافقة وارتباطها الوثيق به إلى حد العشق يوصي أحدهم صديقه الذي سيهاجر من أجل الدراسة، قائلا: «أكتب رسالتك وناقشها ثم عد لتجني في هذا البار لأنه عنواني الليلي ومنه أمارس زعامتي على كل بارات ومقاهي شارع أبي نواس». (ص 86) وكان هذه المجموعة تجد في الأماكن العامة، خاصة المقاهي والبارات ملاذا تختمي به فتكتل وتمارس قناعاتها وهو ما لا يتسنى لأفرادها حين يكونون فرادى في بيوتهم مثلا، فقد يواجهون الاضطهاد ويعجزون عن صده في حين أنهم يقابلون عيون البوليس في هذه الأماكن العامة بالتسخرية والتحدّي فهم يستمتون ببعضهم وجميعهم يلقفهم المكان الذي عشقوه (بار، مقهى) ومن هنا يكتسب المكان أهمية وقيمة كبرى، يقول

الكاتب في لقاء إذاعي حول كتابه «وجوه مرت» في برنامج دنيا الكتاب بإذاعة المستير ما معناه أنه يحمل خوفا من ضياع الأمكنة: «نحن لا نحترم المكان وما يحمله من ذكرى». وبين أن ليس هذا الشأن عند الإنسان الغربي وكان الكاتب حارس يخشى فقدانها وضياعها منه، وإن ذهبت فثأتها تأخذ معها الذكريات وهي الكثر الثمين من حياة عاشها في وطنه الذي أجبر على البعد عنه وهو الذي يتنفس حبه والحنين الموجه إليه في حاضره ولهذا يمكننا الانتقال من الحديث عن المكان إلى الحديث عن الحنين إلى الماضي وهذا المعنى نجده من المدخل يقول الكاتب:

- «هذه الوجوه ... أتذكرها دائما» ص 5.

- كنا نضحك كثيرا لدرجة لم نعرفها بعد ذلك رغم أننا تقدّمنا في وظائفنا وكبر البعض منا وظيفيًا بعد أن حملتهم البعثات إلى القاهرة ولندن وباريس» ص 86

- كانت الحياة سهلة وآمنة وقتذاك خالية من الجشع المقيت كما يذكر والذي المشدود إلى ماضيه أكثر من حاضره» ص 107

ولعل ما قاله الكاتب عن والده يصدق عليه أيضا نعني هذا الارتباط بالماضي والحنين إليه والتحنن عليه. «غادرنا بغداد وحامد جمعة نجم من نجوم الأدب. هذا ما سمعناه ونحن نأى بعيدا عن بغداد الحبيبة اضطرابا» (ص 55).

وتصلنا نغمة الألم والحسرة من أجل فراق الوطن الذي اضطّر إليه أغلب عناصر هذه المجموعة المتألفة. وفي نهاية قصة جابر الخطّاب: «بيكي كثيرا عبد الكريم القياض ذاك فيرحله لم يبق من ذلك التاريخ غير الحنين والحسرات» (ص 93) وكأنه وهو بيكي يكي عهدا مضى ولن يعود بكل ما فيه ومن فيه ويكي وطنًا غادره بلا رجعة ولن نستغرب هذا الألم الساكن في الأعماق إذا تبيّنّا صفة كانت تسكن

السبعاء» ص33 :

كما يقول : وقد طلب من صليبه محمود البيطة أن يرفع له دعوى ضد المجلة الكاريكاتورية المقروءة حيث لم يعرف العراقيون شيئا لها إلا نادرا مثل «فرناندال» ، إذ اشتبهوا بنجهمهم وكرمهم للدعاية ، وما كان لمجلة كهذه أن تظهر لولا فسحة الحرية التي عرفها العراقيون في منتصف ستينات القرن الماضي (ص51) .

ولا نستغرب كره العراقيين للدعاية إذا أخذنا بعين الاعتبار مجمل النكبات التي عاشها هذا الشعب الأصل . فمن الحرب العراقية الإيرانية إلى التدخل الأمريكي عام 1991 ولا يزال هذا الشعب يقاسي . ولا تخفى علينا طبيعة الحياة السياسية المتأحجة في تلك الفترة وفي كل الفترات . ولعل هذا هو السبب الرئيسي في تشتت أبناء هذا الوطن العزيز وبحثهم عن وطن بديل تصان فيه كرامة الإنسان . يقول عبد الرحمان الربيعي : « كانت المدينة لا تعرف الغليان ونظّل على حدودها رغم عمق الحياة السرية فيها حيث كانتنا يوم هزيمة فوصل في ثورة 1920 بين المدن الثائرة » (ص101) .

ويضيف في نفس الصفحة : « وهكذا انتهت حياة عقّون ولم تستطع الشرطة العلنية ولا السرية التي هو منها أن تعرف قاتله » .

ويقدر ما عرف القارئ بالإتسام والضحك من مواقف أو تعليقات بعينها ، انتشرت في كل قصة فإنه كذلك عرف الأكم الذي عبر إليه من خلال إحساس كان يستبد بالكاتب أو هذا الراوي الذي يحاول أن يكون محايدا فيعجز ويظهر ذلك في إشارات إلى حاضر العراق الأليم .

يقول مشيرا إلى الحرب العراقية الإيرانية : « دارت الدنيا وقامت أمضى وأقظع حرب بين العراق وإيران . وغابت الوجوه التي كانت تدفّر بحنانها يما بالوقت في

أفراد هذه المجموعة هي صفة الوفاء ، الوفاء لبعضهم وللمكان وللبدائى ، يقول كوزان : « أنا مثل السمكة إذا طلعت من الماء تموت شأسوي ببغداد وكلّ حياتي هنا » . ص34

و يرد على لسان الكاتب قوله : « يوم غادرت بغداد لأبدأ ترحالي في بلاد الله بقيت متوصلا معه حتى صار اسمي في عداد الأسماء التي حرّمت الأجهزة الأمنية بنباتها المعروف أن يتمّ التراسل معها » ص90 .

وفي نفس الصفحة يورد : « كنت دائما أجد وسيلة لإيصال رسالة له وكان لا يتردد في قراءتها في بارسوجون كان يقرأ وهو يردد آه كم أنا مشتاق له ! كلّهم ببغدادون واحدا بعد الآخر أصبح الرّحيل بعيدا هاجسا لهم ، وكلّما نأوا أكثر اقتربوا متا أكثر » ولا يغفونا وقع الأكم والتوقع في هذا البوح . ويرد هذا القول في إطار التعريف بالشاعر خالد حداد : « جوة كل مقال وقصيدة يكتبها يحطّ اسم الناصرية ! هذا هو الوفاء » ص60 .

لقد كانت الهجرة مفروضة على أغلب عناصر هذه المجموعة بمن في ذلك الكاتب فظّل الحنين إلى الماضي إلى حدّ الوجد سمة بارزة في هذا العمل وقد علمنا درجة الوفاء الذي حملوه لبعضهم وللباداتهم كما للأماكن التي ضمتهم .

إنّ كاتبنا المسكون بحب العراق لا يغفل عن الإشارة إلى بعض خصوصيات هذا المجتمع العراقي من ذلك ميله إلى التشدد يقول : « أحيانا يتحوّل الأمر إلى شجار بالأيدي أو بالسكاكين بين الرّاضين في الفيلم وبين الرافضين له ولن تهدأ الأمور إلّا بتدخل الشرطة الذين يهرح كوزان لطلبهم حتى لا تتطوّر الأمور إلى قتل ، فقد كان الناس يقتلون بعضهم لأسباب تافهة ما داموا يحملون معهم أسلحتهم وأبسطها الحناجر والمكاوير وقد حصل فعلا ووقع المحظور فتمّ إغلاق

ساحات الحرب أو الهرب إلى بلد يقبل لجوءها إليه»
ص 66.

ويحدثنا عن مدلول الذي فقد عقله بسبب عشقه
المستحيل، وهو ما جعله مقيماً بأحد مستشفيات
الأمراض العقلية، ولكن هذا المستشفى كان هدفاً
لصواريخ الأمريكان يحدثنا عن هذا الأمر: «عاد
بعد قصف المستشفى بالصواريخ الأمريكية عام 1991
حيث فتح باب المستشفى من قبل إدارته ليغادره المرضى
هائمين على وجوههم إذ أخذ منهم الجوع والعطش
ورعب القصف مأخذه ولكون إدارة المستشفى عجزت
عن إعطائهم هؤلاء النزلاء البائسين» (ص 43).

وعن تجويع شعب العراق يورد لنا مثل صديقه
عبد الكريم قياض: «كان ما يدخل البيت من مال لا
يكفي عبد الكريم وولديه مهما قفروا والحصة التومية
التي قزرتها الدولة لشهر كامل يهدرونها في الأسبوعين
الأوليين منه. وبلغت صبرية الفئس عند تجار الموت
أنصاهما صار الدقيق يمزج بنشارة الخشب ليشتل ويؤنم»
ص 91.

ونجد تعليقاً على وفاة عبد الكريم قياض: «إن
حزني عليه كبير رغم أن الموت أصبح لنا نحن العراقيين
أمراً مألوفاً ويداننا تنعاش معه حتى أن صور عشرات
سيارات التاكسي التي تحمل نعوش الأطفال في تلك
التظاهرات التي لم يعرفها شعب غيرنا لم يعد يؤثر،
كأن كل ما تراه مجرد صور ليس إلا» (ص 92).

و يقول جابر الخطّاب المعلم البسيط التّفاني في
إطار حوار مع أصدقائه: «عندي قصة لعت فيها
سنسيفيل الوضع العربي الحاضر» (ص 11).

وبالرغم من أن الكتاب هو كتاب الماضي
والذكريات، فإنه لم يخل من نقد وتحسيس بما يعانيه
أبناء العراق من تشييت للتّيرين فيها وقتيل لأطفالها
وشعبها أمام الأنظار ولا يغيب عنا مدى الأسى الذي

يشعر به ابن العراق الذي هو متآ وبيننا ولكّته لن يقدر
على التّفاضي فهو يتنقل بالذكريات ويألام أبناء شعبه
التي تسكن أعماقه.

– منزلة المرأة في الكتاب :

و نأتي إلى ما اصطّلع عليه بنصف المجتمع ونقص
بذلك المرأة في هذه المجموعة، فأول ما يلفت انتباهنا
يتمثل في أن مجموع هذه البرتريهات رجالية ولم
يخصّص الربيعي ولو قصّة واحدة تكون المرأة بطلتها.
وقد جاء الحديث عنها خلال هذه القصص مقتضباً،
وجاء عرضاً وليس هدفاً في حدّ ذاته. والملاحظ أنه
إذا ما ورد ذكر المرأة فإن ذلك يكون في إطار علاقتها
بالشخصيّة، ووجودها في دائرتها: «وكانت أمّه
ملاده لاحقته إلى بغداد بعد أن قالوا لها أن ابنها صار
يجالس الوزراء ويعرف الرّعاة» ص 12.

ويذكر المرأة لغزا يستعصى حلّه على الرّجل العربي
العراقي في تلك المرحلة فترة الخمسينات، وقد جاء
ما يلي: «لجان إحدى الشخصيات: «معنى هذا أن
كلنا صفر، فما هي تجربتنا حتى النسوان لا نراهن إلا
من بعيد وهنّ ملفّات بعباءتهنّ ولا نعرف جسد المرأة
إلا بالزّواج» (ص 77).

ويورد وصف المرأة من خلال وصف جابر الخطّاب
لأمّه «أمّي تلبس قلايد وهي مضبّرة بالسّواد، شيلة
وعصاية وسرسوحة وعباية وكلّها أسود بأسود».

ونجد وصفاً آخر للنساء: «لا يلبق بهنّ الدّلال وفق
العرف الشائع بين رجال المدينة الزهويين بشواربهم
وعدد الزّوجات والأبناء الذّكور» ص 37.

ومن هنا نعرف وضع المرأة العراقية التي كانت
مجرّد ملّية لطلبات الرّجل معرّزة إحساسه برجولته
دون أن يكون لها كيان داخل المجتمع يحسب له
حساب: «كما سمعنا أن لعقون حالياً ثلاث زوجات

يجمعهنّ في بيت واحد وكان بينهما السيد المطاع ويجلد بالحزام من تغضبه وما أن يدخل البيت حتّى يتورّعن مهامّ راحته، يتزعن عنه ثيابه ويمسّدن جسده ويغسلن رجله ثمّ يقدّمن له طعامه، وعندما يستسلم للقيولة في أيام الصيف التي تشكّل ثلاثة أرباع أشهر السنة فإنّهنّ يتبادلن مهمة تحريك المروحة اليدوية أمام وجهه حتّى لا تحطّ عليه ذبابة» (ص99).

كلّ هذا لا ينفى ظهور بعض حالات العشق من حين إلى آخر بين أفراد المجموعة فحسين مردان عاشق : «لكن من المؤكّد أنّ حسين مردان كان يعشق امرأة تعمل في إحدى المؤسسات الثقافية وكان حضورها البهي في هراق الخمسينات يجعلها حلم عدد من الشّعراء ولكنها ونكاية بهم تركتهم في أوهامهم وتزوّجت من رجل ثري هيّا لها وسائل العيش المرفّه ما لم يقدر عليه أيّ شاعر» (ص12).

وتصدمنا نهاية مدلول يدّه الذي جنّ بسبب عشقه لامرأة وكانت نهايته في أحد مشغليّات الأمراض العقلية. ومن هنا نلاحظ أنّه لم يكن هناك تبادل لمشاعر الحبّ بين الرّجل والمرأة في ذلك الوسط المنغلقي الذي لم يتحرّر فيه المرأة بعد، وكان فيه المجتمع رجاليا فهذا الكائن الذي يجلد جلد الحمير، كان يعيش متلفعا بثوب الطاعة والخوف والخنوع لا غاية له سوى نيل رضا السيّد.

لقد وجدنا المرأة معشوقة ولم نجد لها عاشقة، لأنّ المجتمع لم يكن يعترف بوجودها فما بالك بمشاعرها وإن بادلت الرّجل مشاعرها فهي ليست امرأة عراقية ولا عربية، بل هي تركيّة كما هو الشأن لحبيبة حسين مردان التي قد تكون وهميّة من صنع خياله. ويمكن تفسير المجتمعات العربيّة في فترة الخمسينات والستينات حيث لم تلتحق المرأة بعد بالتعليم، وإن وجدت المرأة المتعلّمة فهي حالات نادرة شاذّة لا يقاس عليها من ذلك الإشارة الأملّصودة إلى الشاعرة العراقيّة فدوى

طوقان في إطار حوار مضحك بين جابر الخطّاب وشخصيّة ثانية: «نسيت أنّ أقول بأنّي قرأت قصائد للجوهري والرّصافي وقيس لفته وفدوى طوقان.

و جاءه صوت يقول : « نسيت نقطة من اسم الشاعرة الأخيرة.

- وين أحطها؟

- فوق ثاني فاه وامشي.

- واشلون أنلفظها؟

- طوقان (ص73).

الخصائص الفنّية :

ونأتي إلى الناحية الفنّية في هذا العمل الأدبي فنجد أنّ الرّأوي يعتبر شخصيّة من شخصيات المجموعة ولمّا تكن فاعلة. فهو يقترب من شخصيّة تارة، ويتعد عنها تارة أخرى. ونرى أنّ الفصل بين الرّأوي والكتاب صعب. إنّ قرب الرّأوي من شخصيّة يظهر بارزا مع الشخصيات الأدبية في حين أنّ الشخصيات العادية يذكّرنا كون تعمّق، إنّّه حاضر في كلّ التّصوص ويتنوّع هذا الحضور تنوّع الشخصيّة، وهو سارد عليهم يعرف كلّ التفاصيل عن شخصيّة في قصّة حيّون راشد: نجد مع الشخصيّة داخل البيت يقول : «وعندما يصل بيته يخلع ثيابه ويرتدي شدداشته يرتاح قليلا مع أوّل كأس عرق قبل أن ينهض ويدخل المطبخ ليسخّ ما لديه من طعام ويأكل بأنانة حتّى لا يعرف المرء إن كان يشرب ليأكل أو يأكل ليشرب؟ ثمّ يذهب إلى فرائسه مستسلما لقيولة قد تمثّد للغروب». (ص21)

تتداخل شخصيّة السارد والكتاب فيكشف عن نفسه، وكم حاول التّمويه والاختباء يقول ص61: «ذلك الحديث بين قريبي وبينني زرعي في خيرة واسعة ربّما كانت أوسع من سنوات عمري الخمس عشرة ويدت لي كلمة شاعر وكأنّها تشير إلى مخلوق

ملائكي ليس من هذه الأرض بل هو مخلوق زائر قادم من كوكب آخر.

و يقول : فوهنا نبيت على لساني تعليق استمراري : هذا إذا كنا عرفنا الكاروك في طفولتنا . . . أنا شخصيا عندما ولدت سمعت أمي تقول أنها كانت تتمني في سلة (ص 85).

لقد انطلق الكاتب من شخصيات حقيقية ولكنه حوّلها إلى شخصيات أدبية واعتمد التخيل فيما نقله وبذلك لم يكن السرد واقعيًا وتمكّن من جعل هذه المادّة نصوصا أدبية مقنعة للقارئ تداخل فيها الزمان والمكان وتحرّكت الشخصيات بتلقائيتها وتوالى الأحداث التي كانت في الماضي، وهنا نستحضر تعريف القصة على لسان إحدى الشخصيات وذلك في إطار توضيح بعض المفاهيم لجابر الحطّاب ص 73: «القصة فنّ يا جابر، يا أستاذ جابر، عليك أن تعرف كيف تكتب والعبارة ليس في واقعيتها أو عدمها بل في فنيّتها».

يمكن القول عن هذا الكتاب إنه كتاب الذكريات والوفاء للذكرى: أتذكره بقامته الطويلة ووجهه الأشقر . . . وأتذكر نظارته الطيبة التي تتراقص عندما

يلعب حاجبيه بعد أن يسكني بإحدى حماقاتي الغرامية (ص 90).

ولعلّ كلّ ما سبق التطرّق إليه من مواضيع يجعلنا لا نستغرب بعض الإشارات الوجوديّة وهذا الحزن والأسى الدفين وكأن لا شيء يحمل قيمة ومعنى ما دامت النهايات الكثيرة مترقصة بنا في لحظة ما، يقول عيد الرحمان الربيعي : «ثمّ تراكمت السنوات فمن يصدق أنّ خالد الزاوي البهيّ هو الآن تحت التراب تلك هي لعبة الحياة والموت المؤرّقة حيث الفناء مستقرّنا الأخير» (ص 90).

في الختام لقد برهن هذا الكتاب على مدى ثرائه وعمقه، ويمكن اعتباره دراسة نفسية اجتماعية لنماذج بشرية متنوّعة موزّعة في مجتمعاتنا، قد تكون لكلّ منا بعض سماتها، وقد تصادفنا هذه النماذج خلال رحلتنا في هذا الوجود، فنشترك معها في علاقات، ونختلط بها كما يمكن أن تمرّ بنا دون أن نشبه لها أساسا، والكاتب تمكّن من الإمساك بها ولم يترك لها فرصة الإفلات من الذاكرة التي تغفلت فيها، وبذلك منحها فرصة الخلود بتسجيل أحوالها في هذا الكتاب.

بين «فردوس» لمحمد البساطي ومديح «زوجة الأب» لماريو فارغاس يوسا

ياسين رفاعية (*)

سعد، ابن موافي . الذي حاول معها وبعث سلوكه فيها
الغيرة والنقد

يفوص الكاتب المنتج في الرواية دون توقف محمد
البساطي كما في هذه الرواية . في الذات الانثوية، في
قلوبها الصائتة ويجدها الحائر ويمدنا في الآن نفسه
بنتمة، نهمنا نتابع القراءة بشغف ولذة... هذه الحيرة
عند فردوس بين المحافظة على سمعتها، وحرمانها
من الزوج الذي يشاركها الفراش، تدخل في عالم
الأحلام، ترفض مداعبات الواد وتزجره في معظم
الأحيان، لكنها في الوقت نفسه ترغب بعلاقة جامحة
لشدة حرمانها من حقها الطبيعي أن تعيش كما تعيش
أي امرأة متزوجة. فردوس هي البطلة وهي الرواية
وهي الحالة فتحدث إلى نفسها في الليل والنهار مع
وحشة وغربة داخل بيتها، خصوصا هاجسها للإرتواء
الجنسي كما هي الشجرة والغزالة الأنثى، لكنها هنا
خجولة لا تستطيع أن تعبر عن تلك الحاجة بالصوت
العالي، فيصبح الخيال والتخيل هما الملجأ، هي زوجة

يعبق الريف المصري بكثير من القصص والحكايات
بما يشبه التلاحم بين النساء والرجال، فالمرأة في الريف
متساوية مع الرجل، تعمل في الحقل، وفي البيع
والشراء... كذلك في القصص وراء الاستبداديات الفاضية،
من حيث الذي تتداوله الناس مثل ما يقول المتن الشامي
«يجملون من الحبة قبة» خصوصا في الكباشنة بالقصص
الحقيقية للنساء ما قد حدث وما لم يحدث.

فردوس امرأة حميلة جذابة، هي الزوجة الثانية لرجل
يتحرش بها ابنه الفتى الذي لم يبلغ الثالثة عشرة من
عمره، وعندما تلمح لزوجها أمر «الواد» يضحك قائلا
لها : الواد كبير . هز رأسه خفيفا وضحك مرة أخرى.
لم ترخ فردوس لهزة رأسه ولا لضحكته، عوض أن
يؤذب ابنه على أقل تعدّي، أو يعاقبه عقابا شديدا. وإن
في البداية تزوجت فردوس من موافي بعد أن كبرت
على الزواج، لكنها لم تنجب، فهجروا للإقامة مع
زوجته الأولى وعيالها منها. وبقيت فردوس وحدها في
منزلها القريب من منزل الزوجة الأولى، يأتي إليها الواد

(*) روائي سوري يقيم في لبنان

تري زوجها عند الصبح ومعه الحمارة يتلفت باحثاً عنه متادياً، ثم يمضي وحده.

ويقرب منها محاولاً أن يلاحقها، هي في حيرتها تبتعد وتقول ما يخطر لها من كلام، ترتد في مواجهته، تخشى لو فعلت أنه يتجرأ أكثر عليها، ومرات حين تقعد على المصطبة يأتي ويجلس. لا يقرب منها. ساكتا لا يتكلم، يلعب بقطع حجارة يرضها ويعيد رصها، والنسوة في بيوتهن، وعيال تذهب وتأتي، وتنبه إلى أن هناك من يناديه ويقول : أه... سامع.

ولا يترك الواد فرصة دون أن يلصق لها خفيها، خصوصاً من ظهرها المكشوف قليلاً، تحس برعشة وهي تحاول إخفاءها : «تلوم نفسها في رقدتها داخل الناموسية، مستعبدة رعشة يده على ظهرها، تحس سخونتها وعرقها، محدقة إلى السماء والتجوم خلال الشباك المفتوح، والسكون يترامى، ونقيق الضفادع، وثعير البهائم على بعد ويوقعها الواد سعد في هواجس، أصبحت مثل الكواكيس، هي بحاجة إلى رجل، ولكنه قطعت ليس بين زوجها المهاجر لها : «لو أنها تجاهلت الأمر كذا كذا من قبل وابتعدت عن يده وهي على كفها ؟ الآن وقد وصلت يده إلى عجزيتها وقالت له توبخه ما قالت ربما سينجراً أكثر عليها... تفعمم والتعاس يتقل عليها... من يلدي، ربما راحت ظنرتها بعيداً، وجهه حين نظرت إليه. تراه لا يقصد شيئاً... ودعشته. وذعره احتى أنها تراجعت سريعاً : «لا يفعل ذلك من كان في عمره، الفرة تناكدها أيضاً، كما لو أنها تشجع ابنها على أفعاله نكابة بها، بل وتشجع زوجها على الابتعاد عنها «هذه المرأة العاقرة».

في هذا الصراع المستمر، والمرير، والمتعب إلى حد الغياء، يوظفها محمد البساطي ببراعة الروائي المتميز، فتصبح الأحداث شغلا شغلا للقراء وكأهم داخل العمل، وهذه دقة الكاتب أن يشاركه قراؤه في التعامل والتعاضد مع الزوايا.

والملعون سعد، كأنه أكبر من عمره بعشر سنوات أو

لأحد فلاح الصعيد المصري لم تستطع الاغجاب منه فهجرها إلى بيت ضررتها التي سبق لها أن أنجبت له ثلاثة أولاد، أحدهم الواد سعد، الذي كرر المحاولات معها، والتسلل إلى بيتها، بل جعل من نفسه كواحد من أهل البيت يدخل المطبخ ويأكل ما يشاء. ويطلب منها نوعاً محدداً من الأكل فتلبيه ضماناً لها من تحاشي شره، وتطلب مراراً من زوجها شاكية تصرف ابنه : «كنت كلمته كلمتين؟ فيتسم، كأن ذلك قد أعجبه : أه... كبر الواد... شفت شنبه؟ تكفك فردوس عن لفت نظر الأب وترتك ولدنة سعد يتصرف على كبهه يحرك فيها الكمان ويشعل روحها. فهي -بالأساس- بحاجة إلى رجل شاب يندس إلى جانبها في الفراش، وبالتالي لا تقدر على خيانتها، وعندما انتهت لمحاولات سعد معها، لم تعد تسمح له بالنوم في سريرها مثلما كانت تفعل وهو طفل، أو الاستحمام عندها. «والملعون» الذي فهم من أبيه أنه ليس متضامناً منه، لكن فردوس بدأت ترفض مداعباته وكلماته المتوترة، فيستدير ويمضي، وتكون وقتها الباب وتراه قادماً، تدخل وتعلق الباب قبل أن يصل إليه، يحجزها بحوزة عليها ولا تفهمه ! ومنى انتهت إليه ؟ يوم القسبي ؟ إنها حارلة قبلها ولم تلتفت إليه، لم يخطر لها أبداً، يستمر حتى لا تسمع له صوتاً، ويقول لها يا خاله، وظل يقولها حتى بعد أن مد يده، ويضحك... يضحك في وجهها كأنه لم يفعل شيئاً، وتراجع فردوس نفسها، تكون في خلوتها داخل الناموسية وتستعيد الواقعة وترى وجهه الضاحك وتقول ربما لا يقصد، هي في الحوش. أمامها طلست الغسيل، ساقها ممدودة. تحس به، متى جاء؟ يقف ساكتاً محدقاً إلى مخدعها العارية، مأحودة تنظر إليه... عيناه الزائفتان، أنفاسه اللاهثة، حشيرة تفلت من حلقة. انتهت أخيراً لتخذه العارية، وسحبت فوقها الجلباب، يرمقها لحظة صمتاً، ثم يتدفع خارجاً. بعدها، أه بعدها، حين ينظر إليها، وكأنها يترقب ما يتعزى منها في قيامها أو قومودها. ويكثر محبته، أي وقت، ما إن يراها أو يرى الباب مفتوحاً. وتساله لِمَ لم يذهب مع أبيه. ويقول يريدني معه. لا تصدقه،

لكن فردوس بدأت تقلق على سعد، أثر بها، وياتن لا تعرف إن كانت شغوفة به أم لا.. ويصبح شغلها الشاغل..

وهنا يتركنا الروائي ونحن نريد أن نعرف المزيد وما إذا كانت فردوس استسلمت.. وهنا براءة الكاتب في نقل المشاعر الأنثوية المحرومة من حقها في الحياة والرادع الأخلاقي الذي يقف بالمرصاد لأي شغور.. كما دائماً في هذا الشرق؛ يتركنا أمام نص مفتوح لترسم النهاية حسب تخيلنا هل استسلمت؟ أم ظل الفتى كابوساً مريئاً في حياتنا؟

على كل حال تبقى ملاحظة هامة جداً هي مما لا شك فيه أن البساطي قرأ رواية الكاتب البيروني ماريو بارغاس يوسا الشهيرة «في مديح زوجة الأب» وفي ترجمة أخرى «الحالة زوجة الأب» وهذا العنوان هو الأساس حيث «فردوس» طبق الأصل مع الزاوية المذكورة «في مديح زوجة الأب» التي تكشف فيها الحب المحرم لفتى يدعى «فوفونا»، والذي يكنه لزوجته أبيه دوناً لوكريشيا لنشكيل حكاية إيروسية كاملة، أو بالأحرى ماجنة وهي «الزوجة» - كما ذكر الناقد والكاتب اسكندر حبش - تسير عبر الاستيهامات والتعاقبات، أكثر من كونها سير خلال التهتك والمباهج، إنها احتفاء بالجسد الذي يرسخ، بشكل خبيث لا واقعية الجسد نفسه، إذ لربما كانت الإيروسية ومن خلال طبيعتها الخاصة، قد تقتنح أو لنقل قد تشكلت على هيئة سراب من أجل عطشنا كراشدين (...). إذ أن المراهق بدأ بالتدرب على هذا الاضطراب الغرامي، في حين أن زوجة أبيه كانت أكثر هياجاً من هذا الجسد الشاب الذي وضعت على المحك قبل أن تكشفه بنفسها. تذهب دوناً لوكريشيا لتروي مع الأب عطشها الذي ولد جزءاً حضور الإين. قبل أن تنهب فيما بعد لتروي مع الشاب نفسه.

فإذا وضعتا الروائيتين على طاولة واحدة نكتشف أن البساطي لم يفعل سوى تغيير الأسماء... وبعض المشاهد ما يناسب القارئ المصري.. هل هو سقوط الشاطر؟.. رب سقطه بألف إن لم تكن بمليون.

عشرين، ينقل لها أخبار القرية بأن أهلها يتحدّثون عنها، وأنه يدافع عنها وعن سمعتها فهي الحالة فردوس زوجة أبيه... ويعتبر بها كثيراً، وتصدق خداعه، ولكنها تظل حذرة منه باستمرار. حتى أنها فكرت أن تترك البيت وتذهب إلى بيت أهلها وأخيها الذي يحبها.. تعزم وتقرّر.. وتضرب أغراضها البسيطة كي ترحل من هذا الجحيم الموبوء والمقيت، تريد المحافظة على طهارتها ولم يخطر ببالها أن وكذا بعمر الثلاثة عشر يدخلها في هذه الدوامة القاسية بين الحفاظ على أنوثتها من التلوث أو القبول بتحرير جسدها وشدة واروانه بشئ السبل. وهكذا حزمت أمرها: «طريقها طويل، تترك إلى بيت أهلها قطارين.. وتفكر أولاً أن تذهب إلى أخيها. كانت هناك تقيم معها سنوات طويلة قبل أن تتزوج.. وتتذكر طفولتها معها مع أبيها الرابع وأخيها الذي في الثامنة... ثلاث سنوات كانت الفرق بين كل منهم. وهي وأختها تقومان بأعمال البيت. لم ينقص شيء، ولا اشتكى أبوها أو أخوها. وتتذكر الطعام الطيب في بيت الأسرة: كنا نمنص صوابنا من حلاوة الأكل»

ما كان أحد يحنو عليها مثل أبيها، إيمانها بجلالة أخويها كلمتها هي التي تمشي. تقول: «أنا كلما قلت وكذا وكذا. خلاص» هناك كان العز والاحترام والحب بعيداً عن النيمة التي كانت تمارسها ضدها صرّتها.

وتساءل: إذا قررت الرحيل: «كنت أقول لنفسي إنني لا أجد أحداً في البيت. أكل وأخذ راحتي» لكنه الواد سعد يلحق لها: «الأولاد شافوك وسط الزرع وعلى رأسك البقعة والعنزة جنبك. مشوا من بعيد وراك. وكنت تلبس الخلدب.. ثم يقول لها ساخراً: «على فين والدنيا ليل» إحناوا. قالو النهر؟ ومن تروح وحدها النهر في هذا الوقت؟ وأروك خرجت للطريق وهم وراك. مشوا: وشافوك ماشية طوالي، لما حكوا لي قلت راحت لأهلها. والبيت ساكت، يومان بليلة ولا يسمع له صوت.

وتعود أدراجها خوفاً من الفصائح.. والواد يلعب بأعصابها بين مدّ وجزر.

شاعر رومانسيّ تونسيّ : أبو القاسم الشابي

نص بالفرنسية للمنجي الشملي
ترجمة محمد العربي السنوسي (*)

كثيراً ما يلجأ العديد من الباحثين أو أشباههم ممن لم يستأنسوا بالبحث الدقيق والرصين، والثاني بالتفاخر بعدد الصفحات التي يجبرونها على الورق ويتباهون بها متطاولين على من تمكنوا من ناصية البحث العلمي، رغم أنّهم من المقلين في الكتابة فالعبرة ليست في عدد الصفحات المكتوبة والكتب المنشورة بين الحين والآخر، والتي في غالب الأحيان لا تجدي نفعاً لكثرة العموميات والسمسماتية فيها، إنّ العبرة فيما نحصل عليه من فائدة من كتابات تتماشى والمقولة المأثورة "ما قل ودل" وتكون بذلك مرجعية لمن يريد الاستدلال بها. لقد فهم العديد من الجامعيين هذا المسلك منذ أمد بعيد. بل نلاحظ أنّ أهمّ الدوريات الأمريكية والعربية، نصف عامّة، مست منذ أكثر من أربعة عقود تطلب من مراسليها الباحثين في كلّ الميادين، وخاصة في العلوم الإنسانية والادبية أن يمدّوها بعدد معين من الصفحات، بل وعدد معين من الكلمات، لأن هذه الدوريات تريد توفير القدر الكبير من المراسلات للمختصين والقراء على حدّ سواء. إذن، أصبح الاختصار والدقيق عمل ضروري لا مفرّ منه ولكن هنالك من سبق الكثيرة في هذا السبيل ومن رَوّاهم الأستاذ المنجي شملي.

ونحن نحفل هذه السنة بمئوية أبي القاسم الشابي عثراً على دراسة وجيزة حول هذا الشاعر الفذّ كتبها الأستاذ المنجي شملي بالفرنسية ونشرها في مجلة فرنسية، ألا وهي مجلة "كونفليو" Confluent عدد 37، جانفي 1964، قصد التعريف بالشابي من ناحية وطرح من ناحية أخرى إشكالية لم يقع التطرق إليها، حتى فيما بعد، من قبل جميع الدارسين لأنّ الشابي، والمتعملة في خصوصيات رومانسية الشابي، التي جعلت منه لا شاعراً عربياً فحسب، بل وكذلك ذا بُعد ومسحة إنسانية لقد توصل الأستاذ المنجي شملي بإيجاز لا يعرف سرّه إلا هو بالذات إلى هذه النتيجة الأساسية في شعر الشابي وهذا ما دعانا إلى ترجمة هذه الدراسة الوجيزة والقيمة في نفس الوقت، تعميماً للفائدة وإثراء للمكتبة العربية

ملاحظة: إنّ الهوامش المصحوبة بمعقوفين هي من وضعنا، وليست موجودة في النصّ الفرنسي.

لم يكن الشابي محبواً تماماً لدى الجمهور الأوروبي، وخاصة الفرنسي، منذ أن فكر فعلاً باستيار عامر غديرة
وليس من شك إن اعتبر الشابي بمثابة الرمز الأكثر
اغترافاً والتميز في الأدب العربي المعاصر. فهو لم يكتب
أبداً، مثل «الشاعر التقليدي» بتأمل العالم تأمل المنترح

(*) جامعي، تونس

بل كان يستشعر روح شاعر يكون شعره مدفوعاً بغاية نبيلة «لتفسير هذا العالم وتغييره». وإذن، فإنه من الساذجة القول بأن الشابي شاعر رومانسي. ذلك لأن هذه الرومانسية لم يقع تحديدها بدقة.

إن المساهمة في تحديد مكانة أبي القاسم الشابي في الأدب العربي الحديث، بإبراز الأفكار الأساسية التي تتحكم في فكره، ووصف رسالته ومناجاته، وكذلك فحوى رومانسيته على ضوء ما كان يدين به شاعر «إرادة الحياة» للمشرق العربي والغرب الأوروبي في نفس الوقت: هذا ما نقتصر القيام به في هذه الدراسة، التي لا تدعي، مثلاً، يجب التأكيد عليه، الشمولية ولا استنفاد الموضوع. وهذا أقصى ما يكون الأمر.

وحتى نفهم الشابي، ونعرف برسالته وتبين رومانسيته، يكون من الضروري على الأقل معرفة الخطوط العريضة للوسط الثقافي الذي نما فيه والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه.

عناصر من ترجمته الذاتية :

وُلد، سنة 1909، في الشابية، وهي قرية غير بعيدة من واحة توزر، بالبلاد التونسية، وهي منطقة امتاز أهلها بالفطنة، والتورية، والسخاء الروحي، والطيبة المخلصة في تعاملهم اليومي مع الآخر. وبعد أن حصل والده أولاً على تكوين تقليدي متين في الجامعة «الزيتونة» التونسية، ثم في جامعة القاهرة «الأزهر»، شغل خطة قاض (موظف لدى المحاكم الشرعية) بتونس، منذ 1910 إلى حدود 1929، تاريخ وفاته. وهو الحدث الذي هز كيان الشاعر وجعله، وهو لم يبلغ بعد العشرين من العمر، أمام مسؤوليات جسام : فهل هنالك فعلاً ما هو أكثر جساماً من أن يجد نفسه مسؤولاً في هذه السن عن عائلة متعددة الأفراد ؟ وإثر ذلك بقليل، تزوج، والنتيجة أن ذلك قد تمّ خلال صيف 1930. وخلال هذه الفترة أيضاً، أصيب بمرض أفل ما يُقال فيه أنه «غامض» : هل هو مرض

القلب ؟ أو مرض السل ؟ ولعلهما الإثنان معاً. لا شك أن المرض الأول سببه داء الفاضل؛ وقد لا يكون الثاني مستحيلاً إن أثبتني به نتيجة عدوى بسبب تلك الحياة المادية المفعجة في «المدارس» أو الميئات لطلبة الأقاليم، المزاولين لدراستهم الثانوية في تونس؛ وهي الميئات المعروفة بضيقتها، وعدم تهويتها، والتي تضم الأشخاص والأثاث في نفس الوقت: طلبة، وكتب، وأدوات طبخ، وفحم، وما إلى ذلك...

هكذا تأثرت حياة الشاعر بصدمة فاسية : وفاة والده الذي كان بالنسبة إليه نموذج الاستقامة والأسوة الحسنة؛ كان [الشاعر] يقول: «أفهمني معاني الرحمة والحنان، وعلمني أن الحق خير ما في العالم وأقدس ما في الوجود»(2). لقد تأثرت حياته أيضاً بحادثين آخرين هامين : زواجه الذي لا نعرف عنه، إلى هذه الساعة، الكثير، وعرضه المنهك الذي قضى عليه في سنة 1934. وهو لم يتجاوز الخامسة والعشرين من العمر !

الوسط الثقافي والسياسي والاجتماعي:

في الثاني عشر من أكتوبر 1920، لجّد الشابي في تونس العاصمة لمزاولة التعليم الثانوي في الزيتونة. كانت عندئذ جامعة على نسق جامعات القرون الوسطى. فوجد الشابي نفسه فيما بين 1920 و1930 مرغماً على العيش في هذا الوسط الثقافي التقليدي، في هذه الجامعة «العتيقة وغير الملائمة للحياة المعاصرة»، والتي توفر تعليمًا موسوعياً فعلاً، ولكنه منقطع عن الواقع وعن الفكر ذي الصيرورة المستمرة.

لم يتسكن الشابي من الاقتناع بالثقافة الزيتونية التي اكتسبها... فقد كان يشعر بعدم الرضا، ويشعر بالنقص. غير أن هذا الوسط وهذا التعليم الزيتوني قد أثرا في الشاعر تأثيراً صارماً، سيثور عليه فعلاً بعنف دون التخلص منه نهائياً. إن البحث في آفاق أخرى عن مصادر حيّة للفكر الحقيقي، وتجاوز الاستدلالات القطعية، والمتشددين بكلمات وثانة المعاجزين عن تحليل

فكر جديد أو نمط ثان من تكوين جديد :

1 - الخلدونية :

إنّ الاستمداد الطبيعي لدى الشابي للثورة ضدّ الجمود، ولدوس كلّ ذبول، مستلهم من الاحتكاك بالفكر المصري العربي المشرقي والأوروبي على حدّ سواء، رغم أنّه لم يكن يتقن أي لغة أجنبية.

كانت المرحلة الأولى من هذا التكوين هو تكوين الخلدونية - وهو المعهد الذي أسسه الوطنيون التونسيون الأوائل، لفائدة طلبة الزيتونة الراغبين في استكمال ثقافتهم وتطعيمها برحيق جديد. كان الشابي يخلط إلى مكتبة هذه المؤسسة مثابرا على ذلك حتى قيل إنّ جزء من المحلّ. فهناك، حصل على نافذة مفتوحة على العالم المعاصر. وتمكّن فيها من مطالعة، في ترجمة عربية، كتاب أفايل للامارتين (4) Lamartine، وكتاب قرّر لفته (5) Goethe، وبعض المتقطعات من أشعار أوسيان (6) Ossian. واعتدى فيها إلى طه حسين، وهو عدوّه كاتب شاب وقد اشتهر بعد بدراسته الشهيرة «في نشر الجاهلي» (الصادرة في القاهرة سنة 1926)، التي أخرجت عالم الأدب العربي من سباته. واكتشف فيها أيضا عباس العقاد وبالأخصّ حسين هيكل الذي أصبح شهيرا بروايته «زينب»، وهي التي تذكر بهيلوز الجديدة لجون جاك روسو والذي استفاد منه أيّا استفادة.

تميل إلى اعتبار أنّ الشابي كان في هذه الفترة قد شرع في مطالعة -ودوما في الخلدونية- مؤلفات مثلي المدرسة السورية اللبنانية في أمريكا، التي صبغت بطابع لا يُمحي: أمثال جبران (7)، ونعيمه، وإيليا أبي ماضي وآخرين. ولكن، فقد أصبح جبران بالخصوص محل اهتمام شاعرا ومثله الأعلى. لقد وقع الشابي في غواية كلّ الإنتاج الأدبي لجبران وخاصة أشعاره الثرية وعنوانها «المواصف»، التي غمد صداما في قصيدته «إرادة الحياة»؛ وقد عرف هذا القصيد مصيرا مدحشا وجسد، لا في تونس فحسب بل في كلّ العالم الإفريقي والآسيوي، الثورة الداهمة. ومطلعه على النحو التالي :

الظواهر المجسمة للحياة: تلك هي الأفكار التي تشبع بها الشابي خلال سنة 1928، سنة نجاحه في «التطويع» أو شهادة ختم الدروس الثانوية (التقليدية) في الزيتونة. وحتى يحرز على تقدّم، كان من الواجب أن يثور ضدّ ما كان موجودا، وبالأخصّ ضدّ «أولئك الذين يكرهون النور»، حسب تعبيره.

تفاقت هذه الوضعية الثقافية التي كانت تغيظ الشابي بوضعية سياسية واجتماعية لا تقلّ قتامة. فبين سنوات 1924 و1930، تطور بعنف الصراع الاجتماعي من قبل العمال التونسيين ضدّ الأهراف الأوروبيين وحكومة الحماية، خاصة منذ عودة محمد علي الحامي من ألمانيا، وهو أبو الحركة الثقافية التونسية ورائد الفكرة التي أدت إلى تأسيس «جامعة عموم العملة التونسيين». لقد أصبح الوعي النقابي والوطني جليا. عندها برز الطاهر الحداد، المصلح المجهول، أو بالأحرى المجهول (3) الذي نجرا بهذه الفقرة :

يكني ! فقد ارتضى العرب بأن يكونوا كلّ شيء، فركنوا إلى مأثر الأجداد، وقضوا بذلك إلى أنفسهم على قوى التجديد؛ لقد حطّموا ذاتهم خدما للكرهية، إنشأ كانت علومهم تثير الآخرين، وأخذ نجهم في الأفول...

كانت حرية التفكير والتعبير والاجتماع ممنوعة في كلّ مكان، وكانت حرية الصحافة جدّ متقلصة.

وكانت الوضعية من الناحية الاقتصادية في النهاية غير مزدهرة. وكانت جناية العملة الفلاحين - أي الحماصة - ضعيفة ضئيلة، وكانت التجارة التونسية بين يدي مجموعة صغيرة من المستغلين والمضاربين المتسامح معهم، أو بالأحرى المدفوعين من قبل نظام الحماية. وكانت البطالة هي الظاهرة الأساسية. ويمكن القول بأنّ الشعب كان يحترق. أمام هذه الوضعية التي أقلّ ما يقال فيها إنّها المأسوية، فقد أطلق الطاهر الحداد أولا، والشابي فيما بعد، رسالتهم الثورية؛ فقد تناغم الواحد بعد الآخر في تقويض مشترك لما هو تقليدي.

إذا الشعب يوما أراد الحياة

فلا بد أن يستجيب القدر

ولا بد لليل أن ينجلي

ولا بد للقيد أن ينكسر

2 - النادي الأدبي لقدماء الصداقية :

المرحلة الثانية - وهي أكثر أهمية وأكثر ثراء وأكثر صرامة حسب اعتقادنا- في تكوين النادي الأدبي المصري، وهي تعود إلى النادي الأدبي الذي اندرج نشاطه في إطار جمعية قديماء تلامذة الصداقية، خصوصا منذ سنة 1927. إن كانت مكتبة الخلدونية لا تقصم إلا عددا محددا من المؤلفات الأجنبية المترجمة إلى العربية، فإن مكتبة النادي الأدبي مكنت النادي من بلوغ آفاق أوسع. فهناك، احتك بمراجع الرومانسية الأوروبية، في ترجماتها العربية : بول وفرجين لبرناردان دي سانت بييار(8)؛ والشهداء لشتاوبريان(9)؛ ومن أجل التاج لفرديريك كوبي François Edouard Joachim Coppée (10)؛ تحت أشجار الزيزفون لآلفونس كار Alphonse Karr(11)، وبعض مؤلفات لامارتينيه(هروغرو) وفيجييه وموسسي؛ وتمكن أيضا من قراءة قصص كولكولك Collette (12)، وكلود فارار Claude Farrère (13)، وبول هازمو Paul Hervieu (14). ولا يمكن أن نغفل من الإشارة إلى أنه تمكن في مكتبة «الصداقية» هذه من قراءة التأليف الأساسي الذي ألفه إدموند ديمولان Edmond Desmolin (15) : سر تقدم الأنجليز-الساكنون الذي ترجمه إلى العربية ضحي زغلول(16)، والذي أثار نقاشا حماسيا في أحيان كثيرة لدى المثقفين المصريين؛ فقد لعب دور الحافز المساهم كثيرا في إخراج المصريين من سباتهم.

3 - محاضرة غرة فيفري 1929:

ولكن رغم التأثير العظيم للمكتب، يظهر أنّ النادي استفاد بالخصوص، في هذا النادي، من التواصل الإنساني الذي كان له مع أصدقائه المتكثرين في المدرسة الصداقية: فهم شباب «لهم ثقافة غريبة» إضافة إلى

تكوينهم العربي، الجيد في غالب الأحيان، تكوين فرنسي اتهم به الشباب الزيتوني. لم يكن هذا الاحتكاك دون مصادمات. ولكنه كان مشمرا. وهذا أساسي !

فقد كان النادي في المناقشات، والمحاضرات، والصلامات أيضا دوما حاضرا. وهذا التكوين الثنائي من الكتب المفتحة على الغرب وهذا الاحتكاك مع «مقفين من نوع جديد» تخففت عنه «محاضرة برنامج» ألقاها الشاعر في غرة فيفري 1929، في قاعة الخلدونية، تحت إشراف النادي الأدبي لقدماء تلامذة الصداقية؛ فأقرت هذه المحاضرة الأمر المحتوم: وهو الاختلاف الحتمي مع الماضي، والقطيعة غير المتراجع عنها مع ما هو تقليدي. فقد تحدث النادي في ذلك اليوم، أو في تلك الليلة، عن «الجيل الشعري عند العرب».

ولكن، يجب أن لا نتخدد عندما نفكر بترو في أهمية هذه المحاضرة. فلم يكن الأمر، إلى هذا الحد، بسبب محتواها الأدبي، الذي من المؤكد أنه يظل محل جدل (لشاعر لم تكن سته آنذاك سوى عشرين عاما)، ولكن بالنظر إلى الموقف الشجاع بشكل مدش، بل الخسوف ضد «تقليد» والدغمانية والثقافة العتيقة، في زمن كانت فيه قوى الجمود تكبل - وتعمل كل ما في وسعها على شتت - كل مسلك تجديدي وحز.

«لقد أصبحنا نتطلب أدبا جديدا نضيرا يجيش بما في أعماقنا من حياة وأمل وشعور، نقرأه فتتمثل فيه خفقات قلوبنا وخطرات أرواحنا... أدبا قويا عميقا يوافق مشاربنا ويناسب أذواقنا في حياتنا الحاضرة... أما نحن فما زلنا من أبناء الحياة، ولهذا فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى الأدب العربي كيمثل أعلى للأدب الذي ينبغي أن يكون، ليس لنا إلا احتذائه ومحاكاته في أسلوبه وروحه ومعناه، بل يجب أن نعدّه كأدب من الآداب القديمة التي نعجب بها ونحترمها ليس غير. أما أن يسمو هذا الإعجاب إلى التقديس والعبادة والتقليد، فهذا ما لا نسمح به لأنفسنا، لأن لكل عصر حياته التي يحياها، ولكل حياة أدبها الذي تنفخ فيه من روحها القشيب... أقوله لأنه الحق،

هُوَ الْكَوْنُ حَيٍّ ، يُحِبُّ الْحَيَاةَ
وَيَحْتَرُّ الْمَيِّتَ مَهْمَا كَبُرَ
.....

إِذَا طَمَعَتْ لِلْحَيَاةِ الْفُؤُوسُ
فَلَا بُدَّ أَنْ يَسْتَجِيبَ الْقَسَدُ
ولكن، في حالة الشابي، هل استجاب القدر؟ ففي
حياته ابتعد شعبه عنه... فكان نبيا مجهولا. وأجاب
الشاعر لهذا الاستخفاف بالدعوة إلى الثورة [قائلا]:
أيها الشعب ليتني كنت خطابا
فأهوي على الجذوع بفاسي
.....

ليت لي قوة العواصف يا شعبي
فألقني إليك ثورة نفسي
ليت لي قوة الأعاصير إن ضجعت
فادعوك للحياة بنفسي
هكذا يكون الحن الصعب التأكيد - مثلما يفعله
الكثير - بأن رومانسية الشابي تشاؤم. فقد أكد «النبى
المجهول» دوماً أنّ «الحياة تتفوق على الألم» وأن ابن
آدم، في عمقه، وفي كينونة نفسه عبد للحياة التي
تنصره في إيمانه».

لو أدركنا كم كان الشابي يحب شعبه، ولو اعتبرنا
الفكر البناء الذي يزرع به كل شعره، ولو تذكر أخيرا
الجهود التي بذلها لكسر الجمود الثقافي في بلاده، أليس
من حقنا القول، في نهاية التحليل، بأنه اندفع نحو
رومانسية لم تكن إطلاقا بكاء ونوحا، ونظرة تشاؤمية
للكون، وإنما هي توثق إلى النضارة، إلى الجديد، إلى
النضال في سبيل الكرامة، وباختصار إلى الحياة؟
تنزع رسالته وتجربته نحو مستقبل ليس بالقومي
فحسب، بل [مستقبل] إنساني.

وإن كنت أعلم أنه سيغضب طائفة كبيرة ممن يؤثرون
الحياة في أكتاف الدهور الغابرة حيث السكينة التي لا
تصم الأذان، والسبات الذي لا يستغفر الحياة(17).

الكل غير متناسق أو الرومانسية الشابية :

قد نعتبر أنّ الشابي شاعر روماني. ولكن يوجد
فرق بين القول بأنه روماني، واختلاف بين تعريف
هذه الرومانسية. هل هو روماني على غرار بيرون
(18) Byron، وكيتس (19) Keats، ولامارتين أو هوغو
(20) Hugo؟ عديدون هم النقاد في الأدب الذين اعتبروا
أنهم وجدوا مفاتيح رومانسية الشابي، في التأثيرات التي
تلقاها من المشرق العربي والغرب الأوروبي.

نقرّ دون عناء أنّه يوجد هنا خطران اثنان. أولا، أن
نريد، بكلّ ثمن، نسخ أي تعريف للرومانسية الأوروبية
لتعريف رومانسية الشابي؛ وثانيا، الخطر في اعتبار الشابي
مجرد آلة عجيبة لتسجيل التأثيرات، ليس غير.

وفي محاولة لتمييز هذه الرومانسية، يتحتم علينا ألا
نغفل دون شك التأثيرات وتكوين الشاعر، ولكن بالنسبة إلى
العامل الشخصي والوضع الاقتصادي والاجتماعي أيضا
بين 1920 و1934 بتونس. انطلاقا من ثقافة جذ تقليدية،
ثقافة رجال الدين وشارحي المتون، وصل الأمر بالشابي
إلى رفض كل ما فيها من قديم. وانطلاقا من الوضعية
الاستعمارية، عرقت تجربة الشابي مرحلة جميلة من المشاعر
والفعل. فشعره الوجداني، والدفاع الثوري يبرزان اختلافا
في العلاقات بين عالمين متناقضين.

هكذا، فإنّ رومانسيته تنهل من معين الواقع التاريخي
والسياسي والاجتماعي الذي كانت تشهد تونس فيما
بين الحربين. وهذه الرومانسية هي مرحلة من تاريخ
تونس. كان الشاعر يريد أن «يعيش» وأن يدفع بشعبه
إلى التمسك بالحياة. ففي قصيدته «إرادة الحياة»، يعبر
بوضوح عن رسالته [قائلا]:

وَأَعْنُ مَنْ لَا يَمَاشِي الزَّمَانَ
وَيَقْتَعُ بِالْعَيْشِ عَيْشَ الْحَجَرِ

- 1) Abou-l-Qasim CHABBI Poèmes, Traduits de l'arabe par Ameur GHEDIRA. (Autour du monde), P. Seghers, Edit., Paris, 1959
- 2) [جملة مقتطفة من الإهداء لوالده في كتاب «الخيال الشعري عند العرب»]
- 3) الطاهر الحداد (1890-1935)، ريتوي مثل الشابي، حاول المساهمة في الإصلاح الاجتماعي بالنشاط النقابي وبحرية المرأة، وهو مؤلف كتابين هامين. «العمال التونسيون» (1927، تونس)، و«أمرأتنا في الشريعة والمجتمع» (1930، تونس).
- 4) [الفونس دي لامارتين (Alphonse de Lamartine) (28 فبراير 1869 - 21 أكتوبر 1970) كاتب وشاعر وسياسي فرنسي. نشر لامارتين بعد ذلك عدة كتب مهمة نذكر من بينها. رحلة إلى الشرق (1835)، جوسلين (1836)، سقوط ملاك (1838)، خشوع شعري (1839)، الخ]
- 5) [يوهان فولفجانج فون غوته (بالألمانية Johann Wolfgang von Goethe) أديب ألماني عالمي ولد في مدينة فرانكفورت الواقعة على نهر الماين في 28 أغسطس 1749 ورحل في فايمار في 22 مارس 1832]
- 6) [شاعر سكوندي من القرن الثالث الميلادي، قد يكون شاعر الملحمة «فيعال» التي ترجمها إلى الإنجليزية جيمس ماكفرسون فيما بين 1760 و1765 وشعرها في تلك الفترة، مثيرة الانتباه في كامل أرجاء أوروبا، إلى درجة أن الكثير نسب هذه الأشعار إلى ماكفرسون وليس لأوسيان].
- 7) شاعر إسباني (1804-1911)، جيمس إس. بوسنر في الثانية عشرة من العمر - ولد الدوايمة ثلاث سنوات في باريس في معهد الفنون الجميلة (تلميذ لرومان) وعلّق أيضاً بتيروك
- 8) [رواية كتبها جاك هري برماردان دي سانت بيير (1738 - 1814) سنة 1784]
- 9) [رواية نشرها شانوربان سنة 1809]
- 10) [هو الروائي والمؤلف المسرحي الفرنسي إدmond-Émile Hérold (1844-1904)، و«من أجل التاج» مسرحية من خمسة فصول (1895)]
- 11) [الموس جون نابست كار روائي وصحفي فرنسي (1805-1900)، نشر هذه الرواية سنة 1845، مما مكّنه بالعمل في صحيفة القيغارو]
- 12) [سيدوني غابريال كولات (1873-1954)، عضوة أكاديمية غانكور سنة 1945].
- 13) [اسمه الأصلي فريدريك شارل بارفون (1876-1957). وقد حصل على جائزة غانكور سنة 1905]
- 14) [روائي ومؤلف مسرحي (1857-1915)].
- 15) [مربي فرنسي (1852-1907)، ألف هذا الكتاب سنة 1897].
- 16) [أحمد متحي رعلول (رمضان 1279 هـ الموافق فبراير 1863 م - 29 ربيع أول 1342 هـ الموافق 27 مارس 1914 م). وهو الشقيق الأصغر للرقيم سعد رعلول ومن أعماله الكرمي في الترجمة «سر تقدم الإنجليز» «السكون» لادمون ديولان، و«سر تطور الأمم» «لوسناف لوبون» و«روح الاجتماع» «لوسناف لوبون» و«أصول الشرائع» «لجيري بنام» إضافة إلى تأليفه لبعض الكتب مثل «الحمامة» و«شرح القانون المدني» و«الأثار الفنية»].
- 17) [أطر أبو القاسم الشابي، الخيال الشعري عند العرب، تقديم محمد لطفي اليوسفي، سیراس للنشر، تونس، 1998، ص. 95]
- 18) [جورج غوردون بيرن، شاعر بريطاني روماني (1788-1824)].
- 19) [جون كايتس، شاعر روماني بريطاني (1795-1821)].
- 20) [شاعر وكاتب فرنسي (1802-1885)].

المسائل الكلامية في فكر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور (1909-1970) من خلال كتابه «محاضرات»

رمضان بن رمضان (*)

تركيا سنة 1951 رفقة والده الشيخ محمد الطاهر ابن
عاشور

تولى منصب القضاء المالكي في نوفمبر من سنة 1953
وعين حفيظاً للكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين
وسقياً للجمهورية عام 1961 وأختير عضواً بجمع اللغة
العربية في القاهرة عام 1961 وانتخب لعضوية مجمع
البحوث الإسلامية سنة 1962 توفي مساء الاثنين 20
أفريل سنة 1970 وتولى إمامة الصلاة عليه والده ودفن
بمقبرة الزلاّج.

كما لا شك فيه أن ثقافة الشيخ وتكوينه العلمي
ذو منحنى تقليدي بالأساس فهو مجل العلامة الشيخ
الطاهر ابن عاشور فقد ابتدأ تعلم الحروف الهجائية في
سن السادسة، ثم ابتدأ حفظ القرآن الكريم وفي سن
التاسعة حفظ الأجرومية والمرشد المعين والرسالة والألفية
والعاصمية، ثم في السنة العاشرة أعاد حفظ القرآن

أ- الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: مفرد
بصيغة الجمع

ولد الشيخ في أكتوبر من سنة 1909 خليد
قدير واسع الاطلاع، دقيق المعرفة بولجيب راسخ القدم
ومدرّس عبقرى، تتلف معلوماته الأفعان قبل الأذان،
ألقى العديد من المحاضرات في بلدان عديدة، رحالة
جانب البلاد الأوروبية وأقطار العالمين العربي والإسلامي
حيث كان يقابل بحفاوة وترحاب كبيرين. مثل تونس في
مؤتمرات عديدة، شغل منصب رئاسة الجمعية الخلدونية
في جوان سنة 1945، وترأس الاتحاد العام التونسي
للشغل الذي كان من مؤسسيه، مدة عامين. أسس معهد
الحقوق العربي ومعهد البحوث الإسلامية وألقى على
متبرهما محاضرات قيمة وعمل بكل ما أوتي من قوة
على انعقاد مؤتمر الثقافة الإسلامية بتونس في سبتمبر
من عام 1949 رغم العراقيل والصعوبات وشارك في
مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة 1948 ومؤتمر المستشرقين

(*) باحث، تونس

4 - «التفسير ورجاله» (تونس، 1966)

5 - «المحاضرات المغربية» (تونس، 1394هـ/ 1974م) مصدرة بدراسة عنوانها «الفكر الاسلامي بين تونس والمغرب على مدى القرون» لجامع هذه المحاضرات عبد الكريم محمد وفيها لمحات عن خصائص المحاضر ومكانته العلمية وتعليل وجيز للمحاضرات وعددها سبع.

6 - «ومضات فكر» وهي في جزءين: الجزء الأول صدر سنة 1981 بتونس والجزء الثاني صدر سنة 1982 بتونس.

7 - «تراجم الأعلام» (تونس، 1970)

8 - «محاضرات» (تونس، مركز النشر الجامعي، 1999).

لقد جمع الشيخ بين سعة الاطلاع على المعارف الاسلامية في اخص دقائقها والقدرة على استيعاب جديد المشاغل، فكان صاحب نظرة تامة الأركان، جليلة الاجتهاد، عميقة الإضافة إلى ما ترك من قبله من آراء للصلابة، إن اختصاصه في العلوم الدينية لم يمنع من أن يكون متعدد الاهتمامات والمشاغل فكان محركاً للحياة الثقافية، كما كان الوطني الملتزم في الحياة السياسية والعامل من أجل استقلال تونس، في الجانب الاجتماعي كان للشيخ صولات وجولات فعمل مع ثلة من أبناء وطنه على بحث الاتحاد العام التونسي للشغل، وساهم في إصلاح أوضاع المرأة في المجتمع وفي نشر التعليم وجعله مواكبا للعصر.

ما يميز الانتاج الفكري للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور هو غلبة الطابع الشفوي عليه يقول فضيلة الشيخ كمال الدين جعيط في تقديمه لكتاب شيخنا «محاضرات»: «كان يميل إلى الخطابة والتدريس، أكثر مما يميل إلى القضاء والافتاء، حاضر في المدن والقرى وخطب في العامة كما خطب في الخاصة» (1). وبين الشيخ ابن عاشور السبب في تبخر انتاجه وعدم قدرته على الجلوس لجمعه وتدوينه يقول: «إذا استثيت

وابتدأ تعلم اللغة الفرنسية على يد معلمين خصوصيين في ساعات معينة بالمنزل، في سنة 1922 ابتدأ قراءة دروس في مبادئ التوحيد والقراءات والفقه والنحو بمسجد سيدي أبي حديد قرب نهج الباشا وفي آخر السنة اجتاز امتحان الدخول للتعليم الزيتوني فقبل بالنسبة الثانية وتعاطى الدروس بجامع الزيتونة الأعظم ثم اختزل سنة أخرى من برنامج التعليم فتقدم لامتحان التطويع سنة 1928 ونجح ومن السنة الدراسية الموالية أقبل على مزاولة الدراسات العليا بالجامعة الزيتونية وانخرط في سلك طلبة المدرسة العليا للغة والأدب العربية بسوق العطارين وانتسب إلى كلية الآداب بجامع الجزائر سنة 1931 ثم نجح في المناظرة سنة 1932 فسمي مدرسا واستمر مع كل ذلك في تعلم اللغة الفرنسية.

يقول عنه الأديب محمد محفوظ في تراجم المؤلفين التونسيين، ج3، ص313: «وكان فلذا بين مدرسي الزيتونة لا يقارنه أحد في سعة معارفه وثقافته الحديثة... فرأى عليه في التعليم العالي شرح السعد التصريحي على العقائد الشيعية وتاريخ الفرق الاسلامية... وفيهما سميتمنا الأسلوب الجديد والمعلومات الغزيرة، ففي درس العباد كان كثيراً ما يقارن بين آراء المتكلمين والفلاسفة كابن سينا، والفارابي، وابن طفيل، وابن رشد وفي درس تاريخ الفرق سمعت منه من غزارة التحليل ودقة التعليل وسعة الاطلاع»:

من مؤلفاته :

1 - «أركان النهضة الأدبية بتونس» (تونس، 1968)

2 - «أعلام الفكر الاسلامي في المغرب العربي» (تونس، 1965)

3 - «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» (القاهرة، 1965) مع العلم أن المصنفين الآخرين قد تمت إعادة نشرهما في مصنف واحد هو «أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي» نشر مركز النشر الجامعي (تونس، 2000) مع تقديم للدكتور المنصف بن عبد الجليل.

مجتمعات مازالت البنى التقليدية لها الكلمة العليا في صياغة التصورات والأفكار؟

II - علم الكلام: النشأة والمآل

يؤكد الشيخ أن الجدل في العقائد لم يظهر في جيل الصحابة ولا في جيل التابعين، ويقدم تفسيره لهذه الظاهرة، رابطا إياها بالمنهج الذي اتبعه الرسول في تربية الصحابة. لقد استندت السنة النبوية في أقسامها الثلاثة المعروفة: القول والفعل والإقرار على مسالك ثلاثة انتهجها النبي صلى الله عليه وسلم وهي مسلك البيان وهو ما جاءت به أحاديثه في محاوراته وخطبه وحكمه ورسائله، ثانيا مسلك السلوك النبوي الكريم المعصوم، فقد كان النبي قدوة ومثالا جعلت الصحابة يحاولون أن يطعموا سلوكهم ما استطاعوا على طاعته، ثالثا مسلك المراقبة ونعني بذلك مراقبته سلوك أمته كما يراقب المربي سلوك تلاميذه. لقد تأصلت بذلك في جيل الصحابة والتابعين روح هذا المنهج التربوي بالمران والمداومة فتجلى عندهم اعتقادا وسلوكا وطبعوا على ذلك بكيافة تلقائية (5).

نشأ هذا الجدل بصفته مستغنيا عن التقرير للعقائد وعن الجدل فيها وتفصيلها والبرهان عليها. ثم يورخ الشيخ نشأة علم الكلام مبينا الأسباب وراء ذلك قائلا: «ثم إن تبدل الجدل وانقراض الصحابة والتابعين وهو التبدل الذي ظهر في أواخر القرن الأول من التاريخ الهجري. وإنما جاء تبديلا مقتضيا لنقل العقائد الدينية (...) من وضعها الثلاثي الذي كان موقرا في النفوس إلى أصل النفوس الناشئة التي لم يكن بينها لأسباب كثيرة... ما كان بين الجيلين الفاضلين من تشابه المدارك والمكونات» (6). يميز الشيخ في علم الكلام بين مضامين العقيدة والمنهج المتبع في الدفاع عنها، فالمنهج وطرق الاستدلال تغلب على جوهر العقيدة في نظره يقول: «وهناك نشأ الكلام الذي هو عبارة عن الجدل في العقيدة لا على العقيدة، فإنه لا يخفى أن علم الكلام ليس معرفة العقائد وإنما هو تكوين الطرق الجدلية لإثباتها» (7). للدفاع

المقالات التي نشرت لي في المجالات العلمية والأدبية فإني لا أجد إنتاجا قلميا صرفا أحذركم عنه. وإن استغراق الدروس والأشغال لأوقاتي هو أعظم حائل دون ذلك» (2). وحول الخطابة والمحاضرة وقد عرف الشيخ بتميزه فيهما، سئل: إلى أيتهما ميل؟ فأجاب: «حقا إني أحد إشارا لأحد الجانبين على الآخر وإني إلى المحاضرة أشد ميلا مني إلى الخطابة» (3) إن تعضيل الشيخ للمحاضرة على الخطابة، يتناسب وقيمة مخزونه العلمي والمعرفي. فالمحاضرة بحكم بنيتها وبحكم نوعية المتقبلين لها تقتضي استعدادا مخصصا. فهي في النهاية صورة عاكسة لجوهر فكر صاحبها وهي مجال يستفيض فيه المحاضر في طرح آرائه وتحليلها، لذلك فضلت أن أختار كتاب الشيخ «محاضرات» لأبحث فيه عن نظرة صاحبه لبعض المسائل الكلامية ولأنظري في الأسس التي قامت عليها رؤيته، إن مسائل علم الكلام وردت مبثوثة في عدد من المحاضرات، حاولت أن أجمعها وأبحث عن الخيط الرابط بينهما حتى تتضح صورة النسق العقدي الذي يتبناه الشيخ ويدافع عنه.

يتكون كتاب «محاضرات» من 123 صفحة طُبع في مركز النشر الجامعي، تونس 1999 ويكون مبرا دباجة للأستاذ الدالي الجازي، وزير التعليم العالي آنذاك، ثم من مقدمة تفضيلة الشيخ كمال الدين حبيب، مفتي الجمهورية آنذاك، ثم نجد سبع عشرة محاضرة تناولت جوابات متعددة من الاسلام فكرا وعقيدة وسلوكا، يقول الأستاذ الدالي الجازي في ديباجته: «إن في هذه المحاضرات التي تتولى اليوم نشرها تعريفنا بأحد المفكرين المبرزين في العلوم الشرعية ببلادنا، وهو في الوقت نفسه تعريف بمدرسة فكرية لها نظرتها ومقوماتها، وإنما نشأتها وحياتها واستمرارها بسبب قدرتها على تمثل علوم السلف والاحاطة بما يلجئ إليه الزمان لإنجاء وحيدته والتاريخ إحداثا» (4). فهل كانت هذه المحاضرات تمثالا لم خلفه السلف عموما أو بعض السلف وهل نجد فيها إحاطة بما استجد من أحداث ومن روى فكرية أثرت بحكم نزعتها الكونية تأثيرا كبيرا في

نقده إلى هذه الآليات المستندة فأكد على أنها رغم ادعائها للإمام بالمواضيع المطروقة لم توفق في ذلك فقد نفلت منها أشياء، لذا وجب الاحتياط (10).

إن النتائج التي آلت إليها مناهج المتكلمين وأساليبهم في الاستدلال والبرهنة بدأت تحدث شرخا، فهي تختلف عما عهدته المسلمون من المبادئ الإسلامية في العقيدة، فانتسعت الفجوة بين ما ألفتة الجماعة وبين ما وجدته في مقالات المتكلمين، وأصبح الناس - حسب الشيخ - ينظرون إلى هذا الاختلاف على أنه انحراف عن بعض ما عهدوا في حين أن المتكلمين أطمأنوا إلى ما وجدوا ولم يبالوا بمدى مطابقة ذلك مع ما عهد الناس والفقهاء. وقد تجسم هذا الانقسام حسب الشيخ في منهجين متضادين هما منهج السنة ومنهج الاعتزال. مضى القرنان الأول والثاني حسب الشيخ ابن عاشور في حرب طاحنة بين السنة الإسلامية وبين الكلام الناشئ وزاد هذه الحرب تسعيرا اضطهاد الحكم الذي نبى دعوة المعتزلة لمن خالفهم الرأي ولا سيما أهل السنة وأهل الحديث.

إن مظهر هذه الحرب الطاحنة هو بدء المناطرات والمجادلات التي كانت عبارة عن هجوم كلامي جذلي قوي من طرف المتكلمين على الذين أحجموا وامتنعوا من سلوك هذا المسلك الكلامي الجليدي. وأصبح الناس في القرن الثاني قسمين مجموعة ترفض أن تسير في طريق التقرير والتعليل وهم جمهور المسلمين الذين يسمون أهل السنة والجماعة، ومجموعة أخرى تبني سبيل التعليل والتزير (11). وحسب الشيخ فإن القرن الرابع، شهد بفضل الأمامين أبو الحسن علي الأشعري (ت324هـ/936م) وأبو منصور محمد الماتريدي (ت333هـ/944م) بداية التأسيس لطريقة جديدة في علم الكلام تقوم على عدم التزام التقليد في النظريات الفلسفية الوافدة وعلى البحث في الفلسفة الأجنبية ذاتها ولا سيما البحوث التي قام بها الأشعري والتي انتهى بها إلى نظريات تعبير مبتكرة أو هي إحياء لنظريات مهجورة في الفلسفة اليونانية كنظرية الجوهر الفرد ونظرية أن الصفة ليست عين الذات

عن وجهة نظره ينطلق الشيخ من تعريفين لعلم الكلام يعودان إلى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري وهما لعلمين بارزين في أصول الدين، التعريف الأول لعصبة الدين الأيجي (ت756هـ/1355م) في كتابه «المواقف» والذي يعرف علم الكلام بقوله: «ملكة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه». ثم يورد تعريف سعد الدين التفتازاني (ت801هـ/1390م) في كتابه «المقاصد» الذي يقول عن علم الكلام بأنه: «العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية» ويرر الشيخ تمييزه بين العقيدة والكلام بأن الذي نشأ في أواخر القرن الأول، إنما هو الكلام، لا العقيدة، فالعقيدة كانت معروفة مؤصلة وربما كان ثبوتها في نفوس معتقديها أقوى من ثبوتها في نفوس الذين دخلوا بها دور الجدل والكلام ولكن الحاجة إلى الكلام تولدت فتولد الكلام بتولد الحاجة إليه (8).

لقد وجد المتكلمون أنفسهم حسب الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور إزاء مشكلة تتصل بتوعية المتقبلين لعملية إقرار العقائد وتفصيلها والاستدلال عليها لا سيما بعد دخول شعوب وأجناس من العرب إلى العرب إلى الإسلام. بحيث أن الجليل الحالي هو غير الجليل السابق لذا صار لزاما عليهم الاستعانة بمداورك جديدة منها ماهي مدركات طبيعية ومنها ماهي مدركات بيانية ولذلك كان المتكلمون الأوائل معدودين في عداد الخطباء وناهيك بواصل بن عطاء (9). ومنها كذلك مداورك من المعارف الأجنبية والحكم التي بدأت تشيع في أوائل القرن الثاني في مجال المعارف الإسلامية ومجال اللغة العربية ونتج عن كل ذلك كله أن نشأة علم الكلام في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني توجهت إلى العقائد التي كانت مقررة دون تفصيل ولا تحليل فحصلتها وعلمتها مستعينة في ذلك بالعلوم العقلية الوافدة كالمنطق والفلسفة ويعلم البيان ويأثر الحكم المختلفة. بعد أن شرح الشيخ الظروف والملايسات التي حفت بنشأة علم الكلام وكذلك بعد شرحه للآليات المتحركة به والتي وظفها في الدفاع عن العقائد الإسلامية، وجه سهام

الطبيعية. ففي المعارف الطبيعية لا خلاف بين الدين وبين الحكمة ولكن ما بعد الطبيعة هو محل الخلاف لأن النظرية الدينية منبثقة على أصول هي غير الأصول التي تستمد منها النظريات الفلسفية (15).

مع مجيئ أبو محمد الوليد ابن رشد (ت595هـ/1198م) حاول تعديل موقف الغزالي فأعاد ربط الفلسفة اليونانية بالحكمة الإسلامية واعتبر أن المعاني الدينية التي لا تتنظم مع نظريات الفلسفة الأرسطائية هي إما معان مؤولة وإما من التشابه بحيث لا يمكن أن يعتقد في نظرية من النظريات الإسلامية إذا كانت مخالفة لمنهج من مناهج نظر الفلسفة الأرسطائية، وكان يعاصر ابن رشد في الحقبة نفسها الإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ/1209م) الذي كان يسلك طريقة مناهضة لطريقة ابن رشد، إذ كان يشيد تصوره على ما بناه الأشعري والغزالي، ويتناول الفلسفة كلها على مقتضى منهج إسلامي خالص، فيمزج الكلام بالحكمة كما يدل على ذلك مؤلفه «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلسفة والمتكلمين».

تقدمنا في طريقة الكلام الجديدة وراء الإمام الرازي، وهي الطريقة التي تتناول الفلسفة كلها بمختلف فروضها سواء إسلامياً أو تمزجها بعلم الكلام ولا تعتمد على كتب الفلسفة لتكون مقدمات أو أسانيد للمباحث الكلامية.

تلك كانت رؤية الشيخ لعلم الكلام ولمساره منذ نشأته إلى ما آل إليه مع انتصار الفكرة الإسلامية في القرن السادس الهجري، ولنا حول ذلك مجموعة من الملاحظات، فالشيخ لم يشر في كلامه عند بيانه للأسباب الداعية إلى نشأة الكلام، إلى أن هذا العلم كان موجهاً منذ بدايته ضد أطراف خارجية وهي الأمم والشعوب التي أسلمت وهي تحمل موروثها الثقافي والحضاري والديني وراحت «تشكك» في عقائد هذا الدين الجديد، فكان لزاماً على المسلمين أن يتصدوا لهذا التحدي الخارجي بإبراز عقائد الإسلام في أنصح صورها وذلك برد مقدمات الخصوم. ثم بمرور الوقت

وليس غيرهما وكان الفرض من ذلك هو رد الدقائق من العتيدة التي كانت متغلطة لترجع إلى ما كانت عليه دون تشعيب ولا انحراف بسبب ما سلب عليها من آلات كانت قاصرة، كما كان الفرض أيضاً هو التزام المحافظة على المقالات السنية بدون خروج عنها أبداً (12).

هذه الآلية التي اعتمدها الأشعري العاتية على ضبط المتفلسف وإخضاعه للتصور السني وذلك بالانفكاك من إصبار الفلسفة عبر التهجيم لتنقيحها وتهذيبها، هذه العملية اقتضت ما يزيد على القرنين من الصراع والمخاض حتى تسنى لها الانتصار النهائي، فلم يأت القرن السادس الهجري حتى تآتت الطريقة الأخرى وهي طريقة المعتزلة قد انقرضت.

إن فترة المخاض كانت تحمل في داخلها صراها بين الفكرة الإسلامية والفلسفة اليونانية، اتخذ هذا الصراع ثلاثة مناحي: المنحى الأول هو منحى الفلاسفة الأراثل الذين جاؤوا بعد الكندي (ت256هـ/870م) فالفارابي (ت339هـ/950م) هؤلاء جعلوا غايتهم تحكيم الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الإسلامي فاصبروا الدين عملاً تطبيقياً لا تفكيراً، هو لا يتناهى في الحكمة ولكنه يخضع لها، هذا المنحى رأى فيه الشلح إبعاداً لفكرة الدينية. المنحى الثاني هو منحى الخلط وهي طريقة حاول فيها اخوان الصفاء (13) أن يخلطوا العقيدة الإسلامية بالمذاهب اليونانية في الطبيعة وفي ما بعد الطبيعة وفي الجسم وفي الروح وفي الفكر والسلوك، وحسب اعتقادهم الشريعة ناقصة وأن كمالها يكون بامتزاجها بالفلسفة اليونانية. أما المنحى الثالث فهو منحى المعتزلة وهؤلاء لم يبعدوا النظرية الدينية عن مجال النظر الحكمي ولكنهم كانوا يعتمدون التأويل أي تأويل ما في الفكرة الدينية على مقتضى الفلسفة اليونانية. فأصبحت المناهج بين الإبعاد وخلط وتأويل.

إن الثورة على هذه المناهج الثلاثة قام بها الإمام أبو حامد الغزالي (ت505هـ/1111م) في كتابه «تهافت الفلاسفة» حين بين أن الذين تمسكوا بالفلسفة اليونانية قد خلطوا بين مدركين مدرك الطبيعة ومدرك ما بعد

فإنما ننادي بالعودة إلى هذا المنهج الحكمي... (18) هي نوع من المغالطة التاريخية un anachronisme التي لن تساهم في تقدم الفكر الإسلامي بقدر ما تفرقه في أزماته المتكررة والمتنوعة.

يوجد في كلام الشيخ ما يمكن البناء عليه مثل التناسية في العلوم حين يقول: «الوضع التناسبي الذي يجعل من كل علم من العلوم حقيقة نسبية غير قائمة بذاتها قياما انفصاليا»، وكذلك حين يتحدث عن حركة التواصل بين العلوم «بصورة تجعل كل علم من العلوم يتخذ مقوماته وعوامل نقله الذاتي من اتصاله بالعلوم الأخرى» (19) لكن المشكلة الأساسية -في نظري- التي يعاني منها الفكر الإسلامي هي ولا سيما عند أولئك الذين تغلب عليهم الثقافة التقليدية، هو أنه يحمل داخله بذور نفس انطلاقي خارق للزمان والمكان - يتجلى أساسا في نزعة استعلائية - مصدرها الادعاء بامتلاك الحقيقة - ولا سيما في تعامله مع مدارس فكرية مختلفة ومع بنية الأديان كذلك.

إن الفكر الإسلامي كما يتصوره الشيخ - الجامد عند ثوابته والذي لا يقبل بمراجعة آلياته والذي يعطي لنفسه الحق في تنفيذ الرقعة الفكرية الأخرى دون أن يفتح عليها أعينه وعطائه - مطالب بأن يضع، في كل لحظة تاريخية، مناهجه أمام مشرحة النقد وأن يكون في جدل متواصل مع الوضعية الإنسانية الجديدة. هكذا يحق له أن يرتقي إلى مصاف المناهج الفكرية العالمية ليكون قريباً لها دون أن يكون مستعبداً لها أو أسيراً لها.

اعتمد الشيخ محمد الفاضل في تعريفه لطعم الكلام على علمين يعودان إلى النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي وهو قرن الانحطاط الحضاري بامتياز، إنه القرن الذي غلب عليه التقليد في كل شيء حتى باتت إعادة طرح الأسئلة الحارقة يكاد يكون أمراً يستحيل التفكير فيه. فعرض الدين الأبيجي وهو أحد العلمين اللذين تبني الشيخ تعريفهما لعلم الكلام، يعد مصنفه «المواف» حوصلة لعلم الكلام السني التقليدي ويقع في ثمانية أجزاء، والملفت للنظر في هذا الكتاب أن نحو ثلثيه يتعلقان بدينق الكلام (20). ودينق الكلام أو ما

تحول علم الكلام إلى محاكمة حجاجية، مارسها الفرق الإسلامية فيما بينها وقد أصبح لكل واحدة منها نسقتها العقدي الذي تنافح عنه. هذه النقطة المفصلية في تاريخ هذا العلم لم يتطرق لها الشيخ ولم يعالجها وإنما فضل مواصلة بناء رؤيته لنشأة علم الكلام من أجل الدفاع عن تبنيه لمدرسة أهل السنة والتي من أبرز أعلامها أبو الحسن علي الأشعري (ت324هـ/936م) ومن بعده تلامذته أبو منصور محمد الماتريدي (ت333هـ/944م) وأبو المعالي الجويني (ت573هـ/1085م) وغيرهما، مقابل تهميشه لبقية المدارس الكلامية وما قامت به في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ولا سيما مدرسة الاعتزال.

رغم اعتقاده الراسخ بأن القرن السادس هو قرن انتصار الفكرة الإسلامية يقر أيضاً بأن نفس هذا القرن يعتبر ابتداء للتأخر وللانكماش والجمود، بسبب أمور أخرى خاصة بالفكر وليست راجعة إلى ذاته وهي الأزمات الاجتماعية والسياسية (16)، فكان الشيخ يفصل بين الفكر والأطر الاجتماعية والسياسية الملزمة له، والمحضنة لفعاله، فيبين الأنهيح - إعلاناً جهلانياً - والتاريخ له مكروه، فلا نعدم في حضارتنا أمثلة تكتسب فيها للعوامل الاجتماعية والسياسية دور في التأثير على الفكر بل على كل نتاج ثقافي. فحين اعتبر الشيخ أن طريقة المعتزلة في الكلام قد انقرضت مع بداية القرن السادس يذكر لنا التاريخ أن الخوارجيين (471هـ/629م) والغوريين (543هـ/612م) (17) قد تعاطفوا مع المعتزلة والشيعة وكانت الدولة الخوارجية اعتزالية وفي كنفها عاد المذهب إلى قوته وسيطرته.

إن دعوة الشيخ إلى استعادة الفكرة الإسلامية التي نضجت واكتملت في القرن السادس - وهي حملا وليدة ظروف تاريخية معينة وتراكم معرفي قائم على حراك فكري مخصوص أشار لهما الشيخ، لعبت العوامل السياسية دوراً في بلورتها وفي توجيهها ذات اليمين وذات الشمال - فالعودة التي يطالب بها الشيخ حين يقول: «فلماذا كنا بالأمس قد نادينا بالفكرة الإسلامية،

III- القرآن - الوحي وصفة «الكلام» :

تختلف تعريفات القرآن عند الشيخ، حسب مجال النظر والبحث لذلك تعددت تعريفاته. يقول: «ولذلك فإننا نجد تعريف القرآن عند الفقهاء والأصوليين غير تعريفه عند المتكلمين، ونجد تعريفه عند البلغاء غير تعريفه عند الفقهاء وعند المتكلمين. وذلك لأن كل طائفة من هؤلاء العلماء لم تكن تقصد إلى تعريف القرآن العظيم وإنما كانت قاصدة إلى تعريف الناحية التي يتعلق منها القرآن بموضوعها فحسب» (23). ثم يتقل الشيخ إلى توضيح الحد الذي وضعه علماء الكلام للقرآن يقول: «ونظر إليه علماء الكلام الذين موضوع علمهم إقامة الأدلة اليقينية على العقائد الدينية، نظروا إليه باعتبار كونه متملکا صفة من صفات الله تعالى. فعرفوا الصفة الأزلية لله تعالى التي هي صفة الكلام التي عبر عنها بالقرآن تعريفا يرجع إلى صفة أزلية من صفات الله تعالى وبناء على ذلك بنوا مسألة أن القرآن ليس بمخلوق باعتبار أنه صفة من صفات الله تعالى ولا يلحق قيام الحوادث بالقديم» (24).

لقد حاول الشيخ إزاء هذه الكثرة في حدّ القرآن وتعريفه، أن يبحث عن تعريف جامع، ففي نظره هذه «تعريفات المشتقة من حاجة كل علم من العلوم إلى القرآن اختزالية بالضرورة وناقصة فيقترح تعريفا يصفه بأنه موضوعي- ينطلق فيه من القرآن نفسه، يقول: «نجد أن القرآن يمكن أن يعطيا من ذاته تعريفا حديا حقيقيا، يمكن أن نعر عنه بمصطلح اليوم، بأنه تعريف موضوعي (...) حين نقول: إن القرآن هو كلام الله تعالى الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم مرادا به الإعجاز» (25).

ويعتبر الشيخ هذا التعريف بصور الأركان الثلاثة التي يقوم عليها القرآن العظيم بحسب مامو في ذاته وواقعه، وهذه الأركان الثلاثة هي أنه كلام الله، وهو وحي والثالث هو أنه مقصود به الإعجاز هذا التعريف يثبت حقائق خمساً هي: الأولى وجود الله تعالى،

اصطلح على تسميته كذلك بلطيف الكلام أو اللطائف وهو يتعلق بمحاور فلسفية مثل البحث في الجوهر والعرض والذرة والخلاء والسكون والحركة والزمان والمكان وطبيعة الروح، الخ، فبحجم دقيق الكلام مقارنة بجليل الكلام أي كل ما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله في صلته بأفعال الإنسان والنبوة والوحي والقيامة والآخرة ومسألة الايمان والعمل ومسألة الإمامة، مؤشر هام على ضرورة تأسيس علم الكلام بناء على مناهج ومعطيات معرفية حديثة، فالقولات الفلسفية المستجدة تشكل الدعامة الرئيسية لتجديد علم الكلام إن أريد له الاحتفاظ بوظائفه التقليدية الثلاث وهي:

- الاستدلال على العقائد الاسلامية عن طريق السمعيات والعقليات معا.
- إزالة الشكوك التي من شأنها أن تعتري أذهان المؤمنين.
- الرد على اعتراضات المخالفين، سواء كانوا من الاسلاميين أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى (21).

لا نكاد نغتر عند الشيخ على اعتباره **إلى صيغ** تجديد علم الكلام، على عكس ما تجده عند الفيلسوف والشاعر الهندي محمد إقبال (ت1938م) الذي كان واعيا بضرورة هذه الصياغة الجديدة لعلم الكلام والملائمة بينه وبين الفلسفة الحديثة فقد قال في مقدمة كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»: «ولقد حاولت في هذه المحاضرات... بناء الفلسفة الدينية الاسلامية بناء جديدا أخذنا بعين الاعتبار الماثور من فلسفة الاسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الانسانية من تطور في نواحيها المختلفة». ثم أضاف: «على أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلمنا تقدمت المعرفة وفتحت مسالك للفكر جديدة أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتنا في هذه المحاضرات، وقد تكون أصح منها وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقي في بقطة وعناية تقدم الفكر الانساني وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص» (22).

الثانية صدور الكلام عنه، الثالثة إثبات الوحي الذي هو تلقي عبد من عباده لكلامه بطريق من طرق الإدراك زائد عن طرق الإدراك العادية للإنسان التي هي الحاسة والغيريزة والعقل، ولا يتم ذلك إلا بطريق الاصطفاء، الرابعة هو وجود الموحى إليه وهو محمد صلى الله عليه وسلم، والخامسة وجود القصد الذي هو أن يكون هذا الكلام معجزة أي أمرا خارقا للعادة (26).

فإذا كان القرآن العظيم معجزا بحسب موضوعيته، أي بحسب ما يدل عليه القرآن فالتنا حين ترجع إلى الكتب السماوية الأخرى نجدها خالية تماما من الإشارة إلى هذا المعنى من الإعجاز. وفي إطار مقارنة القرآن بالكتب السماوية الأخرى ورد رأي للشيخ ملفتا للانتباه. يقول: «وبذلك يكون هذا المعنى الزائد (يقصد أن القرآن يزيد على كونه وحيا أنه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى) (27) الذي اشتمل عليه القرآن العظيم زيادة على كونه وحيا وهو أنه كلام الله تعالى على الحقيقة أمرا يجعله مختلفا اختلافا واضحا عن الكتب السماوية الأخرى إنما هي من تعبير الأنبياء أو من تعبير أصحابهم بخواريجهم حكاية عنهم، فتمزلتها عند الآخرين إنما تقابل منزلة السنة الشريفة عندنا، وأما منزلة القرآن العظيم فليس لها ما يقابلها في الكتب السماوية الأخرى» (28). وتكمن خطورة ما أورده الشيخ في أمرين اثنين أولهما اعتباره الكتب السماوية الأخرى هي وحي «منقوص» لأنه خال من قصد الإعجاز ويقوم على المعنى دون الحرف، فمعانيه موحاة لكن صياغتها بشرية وذلك بسبب ضياع الأصل يقول: «نجد أن اللغة التي كانت لغة موسى عليه السلام لما نزلت عليه التوراة، لغة قومه لما خاطبهم في التوراة إنما هي - كما يعرف من تاريخ اللغات السامية - اللغة العبرانية القديمة أو العبرانية الأولى التي تعتبر الآن من اللغات المنقرضة البائدة لأن بني إسرائيل لما دخلوا العراق، بلاد بابل في حالة أسر اختلطت لغتهم باللغة السريانية اختلاطا تولدت منه لغة جديدة هي المعبر عنها بالعبرانية الحديثة أو بالأرامية وذلك إنما كان في القرن

6 ق.م أي بعد رسالة موسى عليه السلام بأكثر من ثمانية قرون. فالأسماء الخمسة الأولى التي نزلت على موسى من العهد القديم، فإنها موجودة: لأن باللغة الآرامية التي هي لغة نشأت بعد موسى بثمانية قرون وكذلك عبد في الأنجيل، فإن المسيح عليه السلام إنما بعث في بني إسرائيل وقد كانت لغتهم تلك اللغة التي نشأت لهم منذ القرن 6 ق.م وهي اللغة الآرامية فيها تكلم المسيح وبها خطب وبها بلغ رسالته إلى الناس وبها استمع إليها حواروه ولكن نصوص الإنجيل التي نلناها، لا نجد منها نصا بالآرامية أبدا، فأقدم نصوص الأنجيل هي بين نصوص السريانية ونصوص اليونانية والحال أن المسيح عليه السلام ما نطق بالكلمة السريانية ولا بالكلمة اليونانية، فالوجود من الإنجيل كالموجود من التوراة إنما هو عبارة عن حكايات أو ترجمات أو تلاخيص» (29).

فإنهما اعتباره السنة وحيا وقد ورد ذلك في نفس السياق، سياق المقارنة بين القرآن وغيره من الكتب السماوية، قال: «فالقرآن العظيم وحى لكنه يزيد على الوحي المنزّل كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي سواء أكان ذلك الوحي الذي تضمنته الكتب السماوية الأخرى، أم كان الوحي الذي تضمنته السنة النبوية الشريفة فإنه وحى من الله تعالى لا محالة...» (30)

لقد أثبت الشيخ - رغم تحفظنا على بعض ما ورد في هذا القسم من آراءه - معرفة عميقة بالأديان الثلاثة وبالظروف التاريخية التي حفت بتدوين الكتب السماوية الثلاثة ودراية فائقة بأصناف الوحي والفروق التي تميز كل واحد منها ولا سيما الخصوصيات التي يتسم بها النص القرآني في مقصده الإعجازي. يبنى الشيخ ما استقرت عليه المنظومة العقيدة الأشعرية في اعتبار الكلام صفة أزلية متصلة بالذات الإلهية مع ما يستتبعه من اعتبار القرآن غير مخلوق، والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلقية قديمة بين

القرآن وجدناه يقع في محل، لأنه مجموعة من حروف وأصوات تقرأ وتسمع، فهي إذن تقوم في مراكز النطق والسمع العضوية، وهي أيضا تكتب في ورق وتعدد كتابتها في نسخ من المصاحف متماثلة، أي أنها تقوم في محل كذلك وما وجد في محل فهو عرض أي جسم والعرض يقنى وهذه الحروف والأصوات المنظمة التي يتألف منها القرآن تقنى في الحال، أي فور الانتهاء من النطق بها أو سماعها، فهي إذن غير أزلية وغير معادلة للذات الإلاهية في تصورهم فتبين أنها حادثة مخلوقة كسائر المخلوقات.

في الطرف الآخر يبرز موقف لابن حنبل الذي يعتبر أن القرآن غير مخلوق وأن صفة الكلام صفة ملتصقة بالذات الإلاهية ويذهب إلى أن من يعتقد أن القرآن مخلوق أو يتباهى شك حول ذلك هو كافر بل إن من يرفض الإقرار بأن مدعي القرآن مخلوق كافر فهو كافر أيضا.

ويعتبر أيضا أن التلفظ بالقرآن وتلاوته من قبل المؤمنين خير مخلوقين، ومن يعتقد أن التلفظ والتلاوة مخلوقين فهو جاهل، إلا أن ابن تيمية كان يخشى من أن اعتبار التلفظ غير مخلوق قد يؤدي إلى نوع من الحلول، أي حلول شرع من الذات الإلاهية في المتلفظ أو في من يتلو القرآن، وحتى يتجنب تبنيه لقوله أن اللفظ غير مخلوق عمد إلى التمييز بين الكلام الذي هو كلام الله وبين صوت القارئ (32).

مع الأشعري، سنشهد نقلة في موطن النزاع إلى موطن جديد فقال إن كلام الله يطلق على المعنى النفسي وهو الأزلي القديم الذي لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة، أما القرآن المقروء والمكتوب فهو بلا شك حادث مخلوق، لأن كل كلمة تقرأ تنقضي عند النطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة فكذلك المجموع المركب منها ويطلق هذا المقروء والمكتوب كلام الله مجازا (33).

المفكرين المسلمين وقد ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلاهية القديمة، القرآن كلام الله والكلام فعل وليس صفة فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلاهية ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات» والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم، وتفصيل ذلك أن سنة «العدل» الإلهي لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقيق هذه الصفة، وليس من مجال سوى العالم.

وصفة الرازي تتعلق بالمرزوق، أي وجود العالم. الخ، وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمي صفة «الكلام» التي تستلزم وجود «المصاحف» الذي يتوجه إليه المتكلم ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل أي كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب لأن العالم كان ي زال في العدم - وهذا في رأيهم يغني الحجة الإلاهية أما صفات الذات فهي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم والحياة. فإله كما يقول المعتزلة عالم لنفسه، قادر لنفسه، قديم لذاته وحي لذاته. ومن هذه الصفات الأربع أوجد العالم، فلو لا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم. ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقاتهم الفكري والعقلي إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود في العدم أطلقوا عليه «الوجود الشئ في العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى «كن» التكوينية التي يخاطب بها الأشياء فتكون.

لم يكنف المعتزلة بذلك، للبرهنة على أن كلام الله مخلوق، فتناولوا المسألة من وجه آخر فقالوا إن كلام الله «مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن ما وجد في محل عرض قد نفى في الحال» (31)، وإذا نظرنا إلى

في العصر الحديث، يثل الشيخ محمد عبده (1903م) جهداً ملحوظاً في إعادة طرح المسألة من جديد، فجاءت إجابته تأليفية بين المعتزلة والأشاعرة. فقال في رسالته: «الكلام هو صفة أزلية للذات الإلهية، والقرآن كلام الله ولكن باعتباره كلاماً مطلقاً به أو مكتوباً، متلوا أو مقروءاً، فهو ينتمي إلى العالم المخلوق وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الله قد خلق القرآن ولكن دون تدخل من أي مخلوق» (34).

بالعودة إلى الأطر الاجتماعية والسياسية المحيطة بما آل إليه علم الكلام ولا سيما الصراع السني المعتزلي، يكشف لنا التاريخ أن انتصار أي تيار فكري أو عقدي لم يكن مضموناً مسبقاً، لأنه يظل رهين موازين القوى الاجتماعية والسياسية الداعمة له، فانتصار أهل السنة والجماعة وانتشار وجهة نظرهم في المسائل العقائدية، مدين إلى حد كبير ببنى السلطة السياسية لمقولاتهم واحتضانها لهم. فبعض المذاهب التي وقعت في أخطبوط السلطة، خيل إليها في لحظة ما أنها تمسك بخيوط اللعبة لكن سرعان ما أدارت لهم السلطة ظهرها ووجدت نفسها كمن يسعى إلى حتفه بنفسه ويحطّر رأسه بيله.

تلك حال المعتزلة، حين دارت حولهم الدوائر فقامتجانهم الناس في خلق القرآن، قد خالفوا مبادئهم أولاً ودفعوا خصومهم إلى الاحتما بالسلف والتحصن وراء المحدثين ثانياً.

لقد امتدت المحنة أربعة عشر سنة من سنة 218هـ إلى سنة 232 هـ أي من عهد المأمون (218-198هـ) إلى عهد الواثق (232-227هـ) مروراً بعهد المعتصم (218-227هـ) وبعد أن كانت السلطة أداة طيعة لهم أصبحت سيفا مصلتاً فوق رقابهم وشجعاً مريعاً يلاحقهم، وذلك منذ أن أفضت الخلافة إلى المتوكل (247-232هـ) فأمر سنة 234 هـ بترك النظر والمباحثة والجدال والتخلي عما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق من القول بخلق القرآن وأمر الناس بالتسليم والتقليد ودعا الشيوخ المحدثين إلى اظهار السنة والجماعة. وبعد ذلك تنامت الضربات والتكبات على المعتزلة ولا سيما وأن آل بويه

(35) الداعمين لهم بدأوا يضعفون وينحطون. وقد يكون ذلك هو ما شجع الخليفة القادر بالله (381 - 422هـ) على تصنيف كتاب في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أهل الحديث، وكفر المعتزلة والقاتلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامع المهدي ببغداد ويحضر الناس لسماعه (36). وروى ابن الجوزي أن كتاب القادر صدر سنة 408 هـ ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام وينذرهم إن خالفوا أمرهم بحلول النكال والحقوبة (37).

لقد كان للنقد الذي مورس في شأن صحة الحديث النبوي وما اعتراه من وضع، وما اتسم به منهج التعديل والتجريح من قصور في تحييص متون الأحاديث أثره الواضح في حكم السنة عند المحدثين ومسألة اعتمادها أصلاً ثانياً من أصول الفقه والتشريع. إلا أن الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، يتمسك بالموقف الذي ارتقى بالسنّة النبوية إلى مرتبة الكلام الإلهي، وهو رأي استقر منذ القرن الخامس الهجري، مع أننا لا نعدم بعد تلك الفترة آراء لبعض الفقهاء والأصوليين الذين يصمون السنة في مؤتبة ثانية من حيث الأهمية للقرآن. لقد كان من الطبيعي أن يطفو على السطح في العصر الحديث الموقف المغمور الذي غيبه التضمير التقليدي والرافض لاعتبار السنة مصدراً من مصادر التشريع ويدعو إلى الاكتفاء بالقرآن. هذا الموقف شهد أثراً له عند الإمام الشافعي (ت 204هـ). إن الأجيال الإسلامية الأولى قد شهدت إلى جانب القابليين للسنة منكرين لها. فالسنة لم تكتسب صيغة القداسة دفعة واحدة بل كان ذلك تدريجياً بمرور الزمن وبعد أن نسيت مواقف المنكرين. فالشافعي نفسه يشير إلى هذا الموقف فيقول: «أحد الفريقين لا يقبل خبراً وفي كتاب الله البيان (...) وقال: «ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض» (38). إن الجيل الأول من الصحابة حرص كل الحرص على التمييز بين الوحي القرآني وكلام الرسول.

فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتدوين القرآن

ونهى عن تدوين كلامه وذلك اجتناباً للخلط الذي قد يحدث عند الصحابة، ثم حفاظاً على الخصوصيات التي تميز الروحي وأهمها علوية مصدره. وليس أدل على ذلك من تخرج الرعيل الأول من الصحابة من أن يقدموا سنة قولية أو عملية على آيات قرآنية وإن لم تدون بالمصحف -مثل آية الرجم- والتي صنفها الأصوليون في باب النسخ ضمن نط الآيات التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها (39). فقد ورد في سنن ابن ماجه في باب الرجم الخبر عدد 2553 ما يلي: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن الصباح قالنا ثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن عبد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال: قال عمر بن الخطاب: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل ما أجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة من فرائض الله، ألا وأن الرجم حق إذا أحصن الرجال وقامت البيعة أو كان حصل أو اعتراف وقد قرأتها (أنشوخ) والشبهة إذا زنيا فارجموها البتة». رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده

إن الارتقاء بالسنة إلى مرتبة القرآن واعتبارها وحياً يعني فيما يعنيه إمكانية أن تنسخ السنة القرآن وهذه المسألة ظلت محل خلاف بين الأصوليين^١ فالزركشي (ت794هـ/1392م) وهو ممن يعتبر السنة معاصرة للقرآن تبين مجمله وتخصص عمومه ولا تنسخ أحكامه، يقول: «اعلم أن القرآن والحديث متعاضدان على استيفاء الحق وإخراجه من مدارج الحكمة، حتى أن كل واحد منهما يخصص عموم الآخر ويبين إجماله ثم يذكر رأي الإمام أبو الحكم ابن بركان في كتابه المسمى «بالارشاد» وقال: «ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من شيء فهو في القرآن وفيه أصله، قرب أو بعد، ففهم من فهمه وعنه من عنه. قال تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (الأنعام/ الآية 38) ألا تسمع إلى قول صلى الله عليه وسلم في حديث الرجم: «لأقضي بينكما بكتاب الله». وليس في كتاب الله الرجم» (40) فالزركشي لا يعبر اهتماماً لآية الرجم وجدت أم لم توجد، ويعتبر حديث الرجم هو بيان للمجمل الذي

اشتملت عليه الآية التي تتحدث عن العذاب. يقول: «وقد أقسم النبي صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهما بكتاب الله ولكن الرجم فيه تعرض مجمل في قوله تعالى: «ويدراً عنها العذاب» (سورة النور/ الآية 8) فتعين الرجم من عموم ذكر العذاب، وتفسير هذا المجمل، فهو مبين لحكم الرسول وبأمره» (41).

واضح أن هذا الموقف الذي يكفي باعتبار السنة معاصرة للقرآن ولا يرتقي بها إلى مرتبته، لم تكن له حظوظ في الانتشار، لا سيما وأن الدين في سيرورته الطبيعية سيتحول إلى منظومة اجتماعية شاملة، وسيلتجئ المسلمون إلى إضفاء شرعية دينية على مؤسساتهم الدينية. وهنا يميز الدور الخطير الذي سيلعبه الإمام الشافعي. يقول في ذلك فخر الدين الرازي: «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للحلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. ثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كسبه أوسط ما جرى إلى علم العقل» (42). إن الخروح من فرض الاستدلال ووضع الأحكام كان يقتضي وضع ضوابط في استنباطها تستند إلى حجة أصولية -إضافة إلى القرآن لسبب متين فيما بعد- فكانت السنة تلك الحجة التي اكتسبت بمرور الوقت قداسة ما افكت تتعزز، وكان على الشافعي بناء تصور مطفي يفضي به في النهاية إلى تثبيت السنة كأصل ثان من أصول التشريع يضاهي الأصل الأول وهو القرآن. هذا التصور استند على القاعدة النظرية التالية: «كل ما نزل بمسلم فيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة» (43).

إن أهم نتيجة تربت عن القول بأن «كل ما نزل بمسلم فيه حكم لازم» هي غلبة المنهج الفقهي على سواء من سبل قراءة النص القرآني فكانت آيات الأحكام وعددها نحو 500 آية أي أقل من عشر آيات القرآن، محل عناية خاصة وباتت مركز الثقل في القرآن (44). فالفقهاء في بحثهم عن الحكم اللازم لكل ما ينزل بالمسلم لم يكونوا

على الاتصال بالفترة التأسيسية -منبع الوحي الإلهي- فالمسلم لم يعد يرضيه الاكتفاء بالقرآن معجزة الرسول، بل كان يشعر بالحاجة إلى الاقتداء بالرسول المصوم.

إن عصمة النبي كانت تمثل عامل اطمئنان، جعلت للمسلم مثلاً ينسج عليه. وهنا صار الاعتماد على كل الأخبار التي رواها الصحابة والمحدثون والمتصلة بالنبي أمراً مقبولا بعد أن استطعن المؤمنون المبدأ القائل بأن الرسول أصبح هو المعيار لتجسيم الإرادة الإلهية، أصبح اللجوء إلى أحاديث الأحاد لا يثير أي حرج. إن تعظيم النبي والسمو به إلى منزلة تتجاوز المكانة البشرية، هو في الآن نفسه امتثال للقرآن وعدول عنه أيضاً، لأن القرآن يقول إن الرسول ليس إلا بشراً وبأمر في الآن نفسه بالاعتداء به ويعظم منزلته، إذن فقد حصل تضخيم لتصور موجود في القرآن والذعاب به إلى أقصى غايته.

لقد كرس الغزالي (ت505هـ/1111م) هذا المنصر ورواه يقول: «ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة» (49) وهما على رتبة واحدة -لقد بات القدح في صحة ما روي عن النبي من أقوال وأفعال ضرباً من الكفر، رغم المنهج الحديث الذي يحق للمسلم أن يسجلها على طريقة رواية الحديث على معايير الجرح والتعديل التي أقرها المحدثون وذلك لا يعني البتة أن هؤلاء المحدثين كانوا مقصرين في التحري فلقد بذلوا جهوداً لا تنكر في الثبوت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم بحسب ما توفر لهم من وسائل معرفية.

كما لا شك فيه أن الشيخ محمد الفاضل ابن عاشر تحدوه رغبة جامحة في الإصلاح وهو ما تجلّى واضحا في حياته العملية الزائرة بالنشاط والتي أصابت مجالات متعددة كالمرأة والتعليم وغيرها، كما كان للشيوخ منزع تجديدي، لاسم على حد سواء الفقه والفكر الإسلاميين. في الفقه دعا الشيخ إلى الاجتهاد - ففي محاضراته التي ألقاها في مجمع البحوث الإسلامية وعنوانها «الاجتهاد ماضيه وحاضره» استعرض فيها باختصار الأدوار التي مر بها الاجتهاد والتشريع الإسلامي من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، وقد أدرك الشيخ

يستطيعون العثور على مبتغاهم في القرآن وحده، فالنوازل كثيرة ومستجدة فتم الالتجاء إلى السنة والحديث النبوي لسد هذا الفراغ التشريعي بما في ذلك أحاديث الأحاد التي كانت محل خلاف، وهنا صار لزوماً على الشافعي أن يعمل في خطوة ثانية ضمن تصوره المنطقي على تأصيل حجية السنة وذلك من خلال النص القرآني، فاستدل على ذلك بعدد من الآيات منها قوله تعالى: «وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله». (الشورى/ الآية 52) ويقول الشافعي: «وقد سن رسول الله مع كتاب الله ما ليس فيه بعينه نص كتاب» (45) فأصبح هذا المبدأ منذ القرن الثالث مسلماً لا سبيل إلى مناقشتها فقبلها الضمير الإسلامي باعتبار أن الإسلام يقتضيها وانضم خلافها إلى ميدان غير المفكر فيه، بل تطور الأمر فيما بعد، عند بعض الأصوليين الذين أصبحوا يجوزون نسخ القرآن بالسنة ومن بينهم أبو الوليد الناحي (ت474هـ/1081م) الذي يقول: «واختلف الناس في جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة فذهب أكثر الفقهاء وأهل العلم إلى جوازه من جهة العقل والسمع جميعاً وقد وجد ذلك وبه قال القاضي أبو الفرج ونسبه إلى مالك وقال ابن كثير مع أصحاب: لا يسخ القرآن إلا بالقرآن» وفي النهاية: «لا يجوز ذلك من جهة العقل» (46)

بعد عرضه للرأي الرافض لجواز نسخ القرآن بالسنة، يتبنى الباجي الرأي المخالف لذلك فيقول: «والدليل على جوازه من جهة العقل - أي جواز نسخ القرآن بالسنة - ما علم من تساوي حال القرآن والسنة المتواترة في وجوب العلم والقطع على الحكم الثابت بهما وكل من عند الله. فإذا جاز نسخ القرآن بالقرآن جاز نسخ القرآن بالسنة المتواترة الموجبة للعلم لأنه ليس في نسخه بها وجه من وجوه الإحالة» (47).

بعد فترة قصيرة من عصر أبي الوليد الباجي، سيطر الأمر ونجد أنفسنا وقد تجاوزنا مسألة القبول بالسنة المتواترة المخولة بنسخ القرآن إلى القبول بأحاديث الأحاد وإدراجها ضمن المتواتر من الأحاديث (48). هذا المسار الذي سلكه الضمير الإسلامي يؤكد حرصه

وبين عدد من رموزها كفولتير Voltaire وديدرو Diderot وبرغنس Bergson وسارتر Sartre (50).

لقد أثبت الشيخ أن له إلما كبيرا بجل التيارات الفلسفية القديمة والحديثة. إلا أنه في المجال العقدي ظل رهين المنظومة العقدية الأشعرية وما استقر فيها من مبادئ، فلئن كان في مجالات أخرى يتعمق في الاحتجاج لأرائه ويوظف لها كل ثقافته، فإنه في مجال «علم الكلام» بقي وفيًا للاتجاه السائد، يطرح مسلماته ثم يني عليها، ويحتج لها دون أن يسألها أو ينيش عن الظروف التاريخية لتشكلها والمراحل التي مرت بها.

من خلال هذا البحث اختلاف تشريع المدينة عن تشريع العراق والشام ومصر ملاحظاً أن المشرعين من الصحابة والتابعين ورجال القرنين الثاني والثالث للهجرة كانوا أكثر طلاقة وحرية في قياس الأشباه والنظائر واستنباط الأحكام الشرعية. أما في الفكر الإسلامي فقد دعا إلى السير على خطى بعض المفكرين الإسلاميين كالغزالي والرازي وغيرهما ممن عملوا على تأسيس فكر إسلامي خالص بعيد عن تأثيرات الفلسفة اليونانية، وإنما يستمد أصوله من روح الإسلام ومبادئه. لقد استطلع الشيخ أيضاً بفضل إتقانه للغة الفرنسية أن يمثل الثقافة الغربية الحديثة تمثلاً دقيقاً إذ نثر في الكتاب على نقاش بينه

المصادر والمراجع

- (1) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات (تونس 1999) - ص 10
- (2) حوار أدلى به الشيخ إلى مجلة النداء، السنة الرابعة - ع 10/1، يونيو 1988 - ص 18
- (3) نفس المرجع، ص 17
- (4) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات - ص 17
- (5) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات (مركز النشر الجامعي، تونس، 1999) ص 184
- (6) المصدر نفسه، ص 185
- (7) المصدر نفسه، ص 185
- (8) المصدر نفسه، ص 186
- (9) المصدر نفسه، ص 186
- (10) المصدر نفسه، ص 187
- (11) المصدر نفسه، ص 188
- (12) المصدر نفسه، ص 189
- (13) «حوار الصفاء» جماعة سرية، دبية وسياسة وفلسفية، شيعية أو إسماعيلية باطنية، عاشوا بالصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري من أشهر أعلامها: محمد بن مشير اليسبي الملقب بالمقدسي، أبو الحسن علي بن هارون، الرافعي، زيد بن رفاع - جمعوا معارف عصرهم العلمية والفكرية والدينية في رسائل تزيد على الخمسين، مذهبهم ثلثيني أحدوا فيه من كل علم واعتقدوا أن الشريعة نزلت بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة. ومنى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال.
- (14) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص 190
- (15) نفس المصدر، ص 191.
- (16) نفس المصدر، ص 192
- (17) خوارزم، امبراطورية في المصور الوسطى بوسط آسيا، فتحت سنة 903 هـ/ 12 م، عاصمتها أوردجتنش، تحت حكم السلاجقة الأتراك انضمت بكاري وسمرقند ومعظم فارس بين القرنين 12 و 13 م

- المعريون أسرة إسلامية، نشأت ببلاد عور وهي منطقة جبلية بأفغانستان، حلفت المعريون (962هـ/1152م) في الهند والنجاب والسند، يرجع إرثها إلى السلطان محمد الغوري (658هـ-709هـ/1165-1203م) حكمت إيران القرن 12
- (18) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص193
- (19) نفس المصدر، ص193
- (20) عقد الدين الإنجي، المواقف، ط. القاهرة، 1325/1907 في ٣ أجزاء
- (21) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحنانة (تونس، 1990)، ص41
- (22) محمد إقبال، عقيدة الفكر الديني في الإسلام، (القاهرة، 1955)، ص2-3. إلا أن الأمر سيتطور مع حسن حنفي الذي دعا سنة 1970 إلى تحويل الشيولوجيا = علم الكلام إلى اثروبولوجيا = علم الإنسان- أنظر أعمال الدورة المتقدمة بالهبة العربية - Duculot-Snéd 1972، Renaissance du monde arabe، ص249 وكذلك كتاب حسن حنفي: التراث والتجديد، (تونس، د.ت)، ص171
- (23) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص145
- (24) نفس المصدر، ص145
- (25) المصدر نفسه، ص147
- (26) المصدر نفسه، ص141
- (27) المصدر نفسه، ص156
- (28) المصدر نفسه، ص157
- (29) نفس المصدر، ص153، 154
- (30) نفس المصدر، ص156
- (31) الشهرستاني (أبو الفتح محمد) (ت706هـ/1313م)، التلويح والجل، (مصر، 1948-1949)، ج1- ص19.
- (32) Voir F.I., Tome IV, (London, Paris 1978) article kalām, p. 490, 491
- (33) الشهرستاني (أبو الفتح محمد)، نهاية الألف في علم الكلام، (د. كشمور)، 1934، ص291.
- (34) الشيخ محمد حيدرة رسالة التوحيد، (القاهرة، 1358هـ) ص94
- (35) البيهقي: أسرة درسية حكمت في "سيف" وشيراز وكرمان وعدد من سنة 320هـ إلى سنة 447هـ أسسها أبو شعاع بويه وأولاده ثلاثة عماد جيه ورض بدرك وعضو دولة الذي دجن بعد سنة 433هـ من سلطنتها عبد الدولة، "ضعف ملته الحناء جيلين، ففنى شيخ طبرستان لسلاجوقي
- (36) أحمد بن علي الحفص بغدادى (ت440هـ)، تاريخ بغداد، (الطبعة: 1930-1931)، ج4، ص38
- (37) لإمام أبو الفرج ابن خوزي الخنثي (ت499هـ)، المنظم في تاريخ الملوك والأمم، (حيدر آباد، 1357هـ، 1938م)، ص65
- (38) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، (بيروت، 1399/1971)، ط. 2- ج7، ص275/276.
- (39) جلال الدين السيوطي (ت911هـ/1505م)، الاتفاق في علوم القرآن، (القاهرة، 1387-1967)، ج2 ص25
- (40) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة، د.ت)، ج2، ص129، الترتيب الأيمنون: في بيان معاضدة السنة للقرآن.
- (41) نفس المرجع، ص129
- (42) محم الدين الرازي (ت1006هـ)، مناقب الشافعي، ص54، نقلا عن تقديم أحمد شاكر لرسالة الشافعي، ط. القاهرة 1399/1975، ص13.
- (43) الشافعي، الرسالة، ط. القاهرة 1399/1979، ص444.
- (44) عبد المجيد الشرفي، لبنات، (تونس، 1994)، ص149
- (45) الإمام الشافعي، الرسالة، ص88.
- (46) أبو الوليد الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، (بيروت، 1995) ط. المجلد الأول ص21
- (47) نفس المرجع، ص423
- (48) أنظر المجهود الذي بذله البخاري في صحيحه، في سبيل تأصيل أخبار الأحاد - كتاب أخبار الأحاد ضمن صحيح البخاري.
- (49) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (بيروت، د.ت)، ج2، ص392
- (50) أنظر محاضراته التي عنوانها "موقف الدين من العلم والأخلاق" ضمن كتبه محاضرات، ص263-284

قضية المنهج في التراث والحداثة

لمحمد عابد الجابري

عبد المنعم شبل (*)

المقدمة :

لعل من أهم القضايا الفكرية الراهنة تلك التي تتعلق بطريقة التعامل مع التراث أو تتصل بوضع تصور لمعالجة هذه القضايا الفكرية ولعل أهمها ما تطالعنا به البحوث والدراسات التي تنسب إلى محمد عابد الجابري الفيلسوف المغربي المعاصر. وإن التأمل في كتبه لا يخفى أنه اهتمام الرجل بمسألة العقل العربي ولاسيما فيما يتعلق بمنهج التعامل معه. ولعل أهم ما كتبه في هذا الموضوع ما نجده في ثنائيا "التراث والحداثة" الذي نرى فيه تأليفا لكل ما ألفه الرجل مما سبق وبما لحق. بل إن هذا الكتاب يمثّل أوج هذا الفكر لأنه يختزل برامجه الفكرية وما يتصل بها من قضايا ولاسيما قضية الحال أي قضية المنهج. ولا يخفى علينا خطر هذه القضية لما لها من انعكاسات خطيرة على مختلف أنشطة العربي والمسلم الفكرية والعملية وهذا يترشّح سببا من أسباب القيام بهذا البحث. ولذلك فإنه من الضروري توخي قراءة جدّ صارمة لضمان نسبة من الموضوعية هامة من شأنها أن تُقيد في التعرف إلى هذا التأليف ومن ثمّ فكر الجابري وهذا دفعا إلى

التقيد بالكتاب دون غيره من الكتب سواء كتّب المؤلف أو غيره؟ فالتراث والحداثة هو المعتمد لدينا في هذا المبحث مصدرا ومرجعا وحجة للكتاب وحجة عليه.

ولعلنا نحصل بذلك فائدتين؛ أولاها التعرف إلى منهج الجابري في التعامل مع التراث أو في شق طريق الحداثة، ولإنتهيا تأسيس منهج في التعامل مع الكتب ذات الشغل الفكري بغية تجنب الإسقاطات أو اجترار آراء أخرى سبق الإدلاء بها لاسيما وأن هذا المنهج جئنا السقوط في الكثير من المناهات وقادنا إلى الكثير من الاستنتاجات البعيدة عن التأويلات المشكوك فيها صحتها. فعلى هذا الأساس اتعقد هذا البحث أي بسط فكر المفكر من ناحية وتأسيس منهج في الدراسات الحضارية من ناحية أخرى. فلئن كان هدف الجابري هو وضع منهج في البحث فإن هدفنا حماية منهج التحديث مما يمكن أن يعتوره من غرور ولاسيما تلك التي تصدر عن المؤلف نفسه. فيتمّ تتسم معالجة الجابري لقضية المنهج في التعامل مع التراث العربي الإسلامي؟ وإلى أي حد يمكن الاطمئنان إلى فكرة أن الجابري يُشرّع لمنهج في الحداثة؟ وإلى أي حد وُقّق الجابري في طرحه هذا؟

(*) باحث، تونس

تم معالجة هذا الموضوع في مستويات أربعة :

- المستوى الأول : التعريفات ؛ وهو ضبط للمفاهيم الأساسية التي توخاها الجابري في هذا الأثر .

- المستوى الثاني : المنهج / الذات ؛ وستين فيه الحاجة إلى المنهج والمناهج المعتمدة والمهج المقترح .

- المستوى الثالث : المنهج / الموضوع ؛ وفيه ستين الفصل والوصل أي علاقة العربي والمسلم بسياق الحضارة .

- المستوى الرابع : منهج الجابري في منهجه ؛ أي تقييم منهج الجابري في معالجته لطائفة المنهج .

1 - التعريفات :

إنه من الضروري، بذه، حصر المفاهيم المعتمدة لدى الفكر ثم البحث في نظام العلاقات بينها لما للمفهوم من دقة على تعيين الفكرة حتى يتسنى إدراك خصائص التفكير ومن ثم تحليله وتأويله وفهمه . فالمفاهيم صُويّ بضعها المفكر ليُبين بها الطريق المستقيمة إلى عالمه الفكريّ فما هي أهم المفاهيم الجابرية في التراث والحداثة ؟

1.1 - الحداثة :

في مُدونتنا، يلف الجابري حول هذا المفهوم دون أن يُقدم له حدا جامعاً مانعاً فاصلاً دقيقاً فتكون : «الانحراط الواعي التقدي في الفكر العالمي المعاصر .. والشروط العملية التي يقتضيها الانحراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية واعتماد تنمية مستقلة وغرس للعلم والتكنولوجيا» . (ص 11) فكلن بدت مظهراً من مظاهر الانتماء إلى سياق إيديولوجي نعت الجابري بالمعاصر والنقدي والواحي له هدف سياسي ويمثل في الديمقراطية، وهدف اقتصادي ويمثل في التنمية المستقلة، وهدف معرفي ويمثل في غرس العلم والتكنولوجيا، فإنها تستلزم لديه العقلانية، في قراءة التراث، والاستقلال في التعامل مع الآخر : "ما لم يُمارس العقلانية في تراثنا وما لم ننفض أصول الاستبداد .. فلنأنا لن نتجح في

تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة نخروط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمتفاعلين . " (ص 17) فهو يُميز بين حداثة مُنخرطة في التاريخ وأخرى ما زالت مُمكنة، أي حداثة من قبيل الممكن المتحقق وهو ما نجده لدى الغرب، والممكن غير المتحقق وهو ما لدى العرب . فالحداثة عنده تقتضي مُقارنة تاريخية وجيو- سياسية : "إن الحداثة عندنا تتحدد في إطار وضعيتنا الراعنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما . " (ص 17) أي إنها تختزل عصور التطور الغربية كما أنها لديه شاملة تشمل الفرد والمجموعة والثقافة ككل : «الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها . الحداثة رسالة وتُزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية» . (ص 17) فغاية الحداثة هي التحديث فهي بعد أن كانت لديه حالة صارت عملية ؛ فبالحداثة نُحقق التحديث . إذن فهي منهج باتباعه نصل إلى غاية وهذه العناية عذرة عن حالة تُوصف بأنها ذات ذهنية حديثة ومعيّرة عقلية ووجدانية حديثة .

أما علاقتها بالمعطوف عليه في العنوان فهو ذلك الذي سُلّم فيه إليه التحديث وهو ما سماه بالتراث . والتعامل مع هذا التراث مُتنوع . والحداثة هي أحد أنواع أُمّاط التعامل مئة من حيث هي منهج : «من مُتطلبات الحداثة : تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حديثي إلى رؤية عصرية له . فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطعية مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث في مستوى نسميه بالمعاصرة أصني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» (ص 16) . فيفضل الحداثة يمكن جعل التراث مُعاصراً أي مواكباً للتقدم . فهي طريقة في التعامل مع التراث عصرية . وهذه الطريقة هي لا تتم إلا بالنقد والتقد لا يكون إلا بالعقلانية : «فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا أن ينطلق من الانظام التقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحريك تصورتنا

للأصالة مما يؤدي إلى التسليم الذي يُعتبر عنوان التخلف؛ فلا يُغيب التراث عن الواقع العربي الراهن بفضل ترسيخ الأصول الثقافية أي السلفية ولا يُغلب التراث باجتنائه وإحلال تراث آخر محله وهو الغرب.



(الشكل 1)

نلاحظ أن موقف الجابري وسطي فلا هو بالسلفي المُرتد ولا بالتقريب المُنته؛ فهو أصيل معاصر. ولكن ما المقصود بالتراث من خلال هذا التصور؟

3.1 - التراث :

لم يقدر الجابري أيضا على وضع حد صارم لفيثيرة حسا: «المروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني» (ص23)؛ وجب: «العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات وبعبارة أخرى إنه المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف» (ص30). وحيناً: «أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجسد إطارها المرجعي التاريخي الايستيمولوجي في عصر التدوين وامتداداته التي توقفت نموّجاتها مع قيام الامبراطورية العثمانية» (ص30) فبصفة عامة إن التراث هو الثقافة على حالها في الماضي وما بقي منها حاضرا في ذهن العربي. وبعبارة أخرى هو حاصل منتجات مختلف أنشطة الإنسان العربي والمسلم. لكن هل أن الجابري اشتغل على هذا كله؟ أي هل أن ما اشتغل عليه الجابري هو التراث العربي الإسلامي ببقّيه وقضيضه؟

للتراث من البطانة الايديولوجية والوجدانية التي تُضفي عليه داخل وعينا طابعَ العام والمطلق وتتزع عنه طابع النسبية التاريخية» (ص16). فإجراء نقد للتراث يجعل المنهج والرؤية حديثين مما يُضفي الموضوعية على التعامل مع التراث فيظهر خاليا من الاعتبارات الايديولوجية والعاطفية فتيين حدوده وأولها أنه تاريخي لا استمراري. فبم يُحدّ المنهج عند الجابري؟

2.1 - المنهج :

مما أدلى به أعلاه يتحدد المنهج بأنه نشاط عملي وذهنى إلى حدّ يسمه بأنه موقف: «الموقف الحدائني الصحيح». (ص18) إلا أنه لم يُعرّفه من دلالاته على الطريقة أو الأسلوب في القيام بعمل ما. ولكن الجابري لم يُوضّح بصفة قاطعة ماهيته لأنه يُعرّفه تارة بالحداثة وتارة بالتحديث ولعل هذا يعود إلى تلازم رؤيتين وهما منهج الحداثة وتحديث المنهج إلى حدّ أدام المرواحة بينهما: «فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تُملّحها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحياة وتأصيلها لها» (ص18). فتحديث المنهج يُؤصل الحداثة أي إن تحديث المنهج هو منهج الحداثة.

فالبرنامج الثقافي والحضاري محكوم بنشاط علمي ايبستيمولوجيا فما هي العلاقات الممكنة بين هذه المفاهيم وإلى أي حد تُقدم تصورا وتشكيلا لرؤية الجابري؟

إن تفعيل التراث مع الحداثة هو العقلانية وهو ما يُضفي إلى النقد أي تحصيل الإيجابيات ونبت السلبات ليتحقق التحديث أي الالتزام بالأصول وفي الآن نفسه مواكبة العصر. أما الأعراض عن التراث وعدم إيلاء الحداثة نصيبا في هذا السياق فإنه اللاعقلانية وهو من شأنه أن يُفضي إلى التسليم ومن ثم إلى التخلف (الشكل1). إذن فعدم نكران التراث وعدم الذوبان في الغرب واعتماد النقد تحت غطاء العقلانية تُقدم كلها قراءة معاصرة للتراث وهو ما يُنادي به الجابري معرضا بكل حدة وشدة عن اللاعقلانية وما يُشتق منها من انعدام الحداثة وإهمال

لقد ذكر الجابري في سياق عرضي موضوع دراسة:
«الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي مُعطاة لنا». (ص 32) فالتراث إذن هو نص؛ النص الواقد
الينا من الثقافة العربية الإسلامية الماضية. فكيف يُمكنه
الاشتغال على هذا الماضي وتنزيله في سياق حديث؟
وما هي خصائص المنهج الجابري في التعامل مع هذا
التراث النص؟

هي لا تخرج عن ثلاثة مناهج وهو ما يعيدنا به من عبارته قراءة : «إن الهدف الكامن من وراء أية قراءة تُقدّم نفسها على أنها قراءة عصرية للتراث هو تحجّب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرّنا إلى قراءة ثنائية للتراث أي الفهم التراثي للتراث - وهذا أخطر - تجرّنا إلى قراءة ثنائية للعصر أي إلى تنقيد الماضي يجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل» (ص 50). فالقراءة التراثية للتراث تُضم إليها القراءة التراثية للعصر لتكونا وجهي المنهج السلفي إما بالرجوع إلى الماضي وإما بجلب الماضي. في حين أن القراءة العصرية للتراث هي المنهج الحدائي الذي يتبناه الجابري. على أن هذا الاختلاف يعود أساساً إلى خلفية تدخل الأيديولوجيا وغياب الاستيمولوجيا أي بحسب سيطرة الموضوع على الذات ولكنه يُبرّر ذلك : «لقد كان طبعياً أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج بتعدد الاتجاهات الفكرية المُتباينة واختلاف النصح والالتزامات السياسية والاجتماعية» (ص 35). ويربط هذه الاتجاهات بثلاثة قطاعات وهي التراث والفكر العالمي المعاصر وقضايا العرب الراهنة. إلا أن يُفعل هذه القطاعات مع بعضها البعض ليستتج أنها «في اتصال وثيق» : «إننا حصرنّا قضايا الفكرية في ميادين ثلاثة : التراث، الفكر العالمي المعاصر، القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية أمكن القول إن اتخاذ أحد هذه الميادين كحقل معرفي خاص وأساسي هو الذي يُحدد المواقف من قضايا الميادين الآخرين» (ص 36). فحسب الجابري، إن الأزمة الحاصلة في الساحة الفكرية العربية والإسلامية هي بالأساس أزمة منهج سواء للذي يتعامل مع التراث أو من يتعامل مع الفكر العالمي المعاصر أو من يتعامل مع القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية. وهذا الثلاث يُؤدّل مُقابلات مهمة تُبرّر عدم انفصال الواحد منها عن الآخر (الشكل 2) :

1.2 - دواعي المنهج :

إن الجابري يعتقد بنفسه فيلسوفاً **«فهم عليل إلى الفهم**
ايبستيمولوجيا مُبتعداً عن كل المعطيات الأيديولوجية
 رغبة منه في تحقيق نصيب وافر من الموضوعية بعيداً
 عن الأحكام الذاتية لاسيما أن التراث حاضر في ذات
 العربي اليوم ويصعب فصل الذات عن الموضوع ولكن
 الموضوعية تحثُ الحميمية والانتماء وتُثَمِّمُ العقل وتُكَمِّنُ
 النقد: «لا بد للتعامل معه (التراث) تعاملًا علميًا من
 التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية»
 (ص46) فيما أن التراث موضوع بحث فليس كان
 العربي اليوم هو الباحث فإن منهجه، حسب الجابري،
 ينبغي ألا يحدد عن العقل لأن: «العقلانية مصباح يوقده
 الإنسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يُضطر إلى
 التجول به في واضحة النهار» (ص18). إن اقتراح
 الجابري ينفِطُ في العملية الفكرية العربية المعاصرة
 مُجاوِزاً اقتراحات أخرى وهذا جعله يعرض المناهج
 المعتمدة لدى أصحابها. فما هي ؟

التراثي . هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية إليه (ص32). فما نُسجله أنه يُلغي هيمنة الذات على الموضوع ويتبنى وجود مسافة بين الذات والموضوع وهذا بالبت في أمر الذات. فما هي طبيعة العلاقة بين المنهج / الموضوع ؟

3 - المنهج / الموضوع :

الموضوع هنا هو التراث لأن منهج التحديث حاصل في التراث وبالتراث ومن التراث : «تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولة هما الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة» (ص47). فباتباع المنهج الجابري يُمكننا تحقيق الموضوعية والمعقولة أي نتائج مُطمئنة على الصعيد المعرفي وبإمكان هذه النتائج الانخراط في نظام من العلاقات مع نظائرها ولاسيما فيما يتعلق بالتأثيرات : التراث، والفكر العالمي المعاصر، والقضايا الراهنة.

ولما كان المنطلق هو التراث -الموضوع- فمنهجا ينطلق التحديث من التعامل مع التراث، وينطلق الانخراط في الفكر العالمي من التراث ولا يمكن طرح القضايا الراهنة إلا بالعودة إلى التراث ومساوئه. ومن الجلي أن الجابري يُلزم في هذا السياق إلى قضية تجاوز التراث. فكيف يُمكن تجاوزه وفي الآن نفسه يُلح على عدم تخطيه في عملية التحديث؟ إنه يقتضي «التراث والحداثة» نجد مؤلفه يُقر بالأمريين معا على أنه أولا ينبغي الإتيان على التراث واستغراغه ثم تجاوزه في المناطق التي وقف عند حدودها. فكيف يمكن لذلك أن يكون كذلك ؟

1.3 - الفصل :

إن توخّي الموضوعية أي إيجاد مسافة بين الذات والموضوع، وحسب الجابري إن هذه المسافة لا يُقيّمها سوى المنهج الأيستمولوجي البنوي والتاريخي والأيدولوجي فتكون النتيجة انفصال الموضوع أي التراث؛ فالعربي يُحدث علاقة فصل بينه وبين التراث: «نعتي هنا بالموضوعية جعل التراث مُعاصرا لنفسه الشيء

فالذات العربية المسلمة هي الـ«أنا» والغرب بكل اتجاهاته الفكرية هو الـ«آخر» ولكن هذه الذات ليست مُبتَنّية وإنما تنزل في سياق تاريخي ولذلك فإن لها ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وماضيتها هذا يختزل الجابري في مفهوم التراث وحاضرها جعله مشحونا بقضايا متنوعة. فعلى هذا الأساس نجد أن تعاقبها فيما بين بعضها البعض ناجم عن سعي إلى تحديد الثقافة التي تستوعب التراث بما أنه أصلها والحاضر بما أنه إطارها والفكر العالمي بما أنه سياقها العام الذي يتفاعل فيه مع الثقافات المجاورة: «الثقافة الأصلية هي التي يجد فيها الحاضر مكانا فيما تحكيه عن الماضي دون أن تحجب آفاق المستقبل» (ص41). «وموقفنا من التراث ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفا واحدا يحدده ويوجهه الموقع الذي نحتله في حلبة الصراع كمشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية» (ص41). فلئن لزم تناول هذه المنظومات الثلاث معا فهل أن للجابري المنهج الكثيف بهضم الأبعاد السياسية والمصالح الذاتية ويمكن من تعامل الذات مع موضوع بحثها بكل موضوعية ؟

2.3 - المنهج الجابري :

هو حصيلة ثلاثة مناهج وهي أولا المعالجة البنوية وتمثل في الاعتماد على النص وحده: «استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه» (ص32). وثانيا التحليل التاريخي وذلك بكتيّن المعطيات الثقافية والسياسية والاجتماعية لرصد ما لم يُقل عما قيل : «فيجعلنا نعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه» (ص32). وثالثا الطرح الأيدولوجي ويتعلق بتوظيف النص في التاريخ: «الكشف عن الوظيفة الأيدولوجية، الاجتماعية، السياسية، التي أداها الفكر المعنّي أو كان يطمح إلى أدائها . . إن الكشف عن المضمون الأيدولوجي للنص

الذي يقتضي فصله عتاً؟» (ص47) وهذا بفضل تحديث المنهج؛ فيما سماه بالقراءة العصرية للتراث وغاية ذلك: «تجنب الوقوع تحت سلطة التراث» (ص50). فتم بذلك تصفية المعطيات التراثية من الشّحن الأيديولوجية أي في إطار ما يمكن حده عندنا بعزل التراث عن اللاتراث. ويعني اللاتراث المعطيات الواقعة من زوّان أخرى لاحقة للتراث العربي الإسلامي بما فيها المناهج المسقطة التي تجعله غربياً تبريراً أو تنفيه تماماً مسفهة إياه.

واللاتراث هو أيضاً حمله على العصر بنفي ماضويته وتاريخيته عنه وهو ما يتميز به عمل السلفيين في شكل إحيائي يتناسب مع سياقه التاريخي ومشاغله الماضية في حين أن الفصل يقتضي: «جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي والتاريخي» (ص60). فبطريقة غير مباشرة، يتقد الجابري السلفية والتغريبية باعتبارهما منهجين في التعامل مع التراث العربي الإسلامي؛ فـ«المنهج السلفي تأكيد ذات الماضي (42) ومناهج المستشرقين مؤطرة أيديولوجياً (43) والماركسية تبرهن على صحة قوّة المثولة أو تلك» (ص43). فماهي عائدات هذا المنهج للفصل؟

إن نتائج هذا الإجراء الفصلي جعلت الجابري ينسب النظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية ومعبارة أخرى أنواع العقول في التراث وهي ثلاثة؛ العقل البياني والعقل المرفاني والعقل البرهاني؛ «تصنيف النظم المعرفية في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان هو بمعنى من المعاني تصنيف للعقل العربي إلى عقل بياني وعقل برهاني وعقل عرفاني» (ص129). ويُعرف العقل لديه بأنه «ليس جوهرًا ولا طبعًا أو طبيعة ولا عقلياً إنه فقط جملة المفاهيم والأليات الدهنية التي يتم بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة» (ص129). ويسفر هذه العقول من حيث بيان مرجعياتها «نظام معرفي لغوي عربي الأصل ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل ونظام معرفي عقلاني يوناني الأصل» (ص142). إذن فقد تم التوصل إلى العقلاني في التراث

أي ما يمكن أن نتواصل معه بأمان وهو العقل. فتتأرجح الفصل الأولية هي تحديد خارطة العقل العربي وإمكان رصد تحركاته وكشف مصابره وهكذا جعل الجابري التراث العربي الإسلامي جزءاً من التراث الإنساني وفي هذا رد على المستغربين والسلفيين. فبالنسبة إلى الطرف الأول يُعلمهم أن التراث العربي جزء من تراثهم وأن تراثهم جزء من التراث العربي الإسلامي وبالنسبة إلى الطرف الثاني يُعلمهم أن التراث كان حيويًا معاصراً لتاريخه لا مغترباً عنه مكرهاً فيه. أما أيّ العقول يُرشع الجابري، فإنه يتنصر إلى العقل البرهاني إلا أن تبريره لهذا الانتصار يبقى محل نظر فكيف يتم الوصل بعد هذا الفصل؟

2.3 - الوصل :

بعد القطع المنهجي للصلات مع التراث لتصنيفته وقطعه بحثاً ودراساً، ينبغي وصله بالخاص الراهن المشغل. «يُصبح التراث موضوعاً لنا بدل أن يبقى موضوعاً فينا يُقدّم نفسه ذاتاً لنا. إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن نتركب عقولاً في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا ويعبارة أخرى لنا بذلك نتحرر من سلطته علينا ونغارس سلطتنا عليه» (ص47). فالترث يصير خلفيّة في الخلف لا هدفاً لِيَتَحَقَّقَ وهذا يتحقق بتجديد النظام المعرفي العربي بعد فصله ثم وصله: «الشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية، إنه الاستقلال التاريخي الذي لا يُتأَل إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر أي كان هذا الآخر» (ص60). فلئن عقد الفصل بالموضوعية ليكون نقداً فإنه عقد الوصل بالمعقولة ليكون إبداعاً؛ إذا كان الفصل كسراً للصلات وقطعاً للاستمرارية واستقلالاً عن الموضوع والتزاماً بالنقد فإن الوصل تجديد وتغيير ومن ثم تحديث.

إن الفصل لا يتم إلا بتحقيق الاستقلال التاريخي عن التراث فتكون الاستمرارية فيه سلبية، أما في الوصل فضرورية هي الاستمرارية ويكون الاستقلال التاريخي

سلياً؛ ففي الفصل نكتفي بالقراءة والتقدّ أما في الوصل فيحصل الإبداع في مختلف الأنشطة الثقافية والحضارية فكأننا الجابري يرمي بذلك إلى تأسيس تراث آخر أي تراث العرب المسلمين المعاصرين !!

فمنهج التحديث مُطلقة نقدي ومُنتهية إبداعي؛ نقد للتراث أولاً ثم الإبداع من صلب التراث ثانياً. فبتحقيق الفصل: «ستكون قد تحورنا من التراث كشيء يملكتنا، كشيء نحن مندمجون فيه لنجعل منه شيئاً نملكه» (ص 305). و«لحظة الوصل هي لحظة الإنتاج، لحظة الإبداع وستكون صعبة لأنها تتعلق بعملية الإنتاج والواجب يفرض الآن التفكير في تدشين مرحلة الإنتاج، مرحلة تجاوز النقد» (ص 306). فعلى هذا الأساس نفهم برنامج الجابري الفكرى العالم سواء ما عجزه في «التراث والحداثة» أو ما هو في سائر كتبه إذ أننا نجد الرجل يجعل من كل أعماله عملية فصل ونقد وهو السبب الكامن وراء تسميته لبعضها بـ «نقد العقل العربي» و«نحن والتراث» و«التراث والحداثة» إلا أن هذا الأخير ينتزل في نقطة التحول من الفصل إلى الوصل من النقد إلى الإبداع، فقيم يقع هذا الإبداع وبم حتم ومحدوده؟ فهل أبداع الجابري يعدل النقد؟

4 - منهج الجابري في منهجه :

وَفَقَّ منهجه، من الضروري نقده حتى يمكن تجاوزه ومن ثمّ الإبداع فيما عرضه. إن مرحلة الوصل هي التي فتحت على الجابري الكثير من الجبهات النقدية ولسوء حظه، وقد يكون عن غفلة منه، أنه هو الذي كشف تهافت طرحه : «في الكتابة لا بد من الاستقلال . لا بد من الثقة بالنفس وهذه خصلة ربما تميّزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشاركة» (ص 308). لا يخفى عمّا لهذا التصريح من نفس شوقيتي تعصّي وهو كثيراً ما ظفأ على كتابته ولاسيما في الردود على محاضراته وكتابه هذا في قسمه الأخير يقدم أدلة عن ذا لا يُخطئها أي قارئ. فضلاً عن أن هذا يتجلى أيضاً حتى فيما زعم أنه في سياق النقد العقلاني العلمي الايستيمولوجي

الفصل مُناقضاً أطروحته حيناً مُتجاوزاً مبادئه المنهجية حيناً آخر. كما أن القارئ لا يُعطى الأخطاء المعرفية التي لا نرى مبرراً لها سوى أن الجابري كان إيديولوجياً في عمله لا ايستيمولوجياً، وهي إيديولوجيا تضيق الحدود بينها وبين الطوباوية سواء في نصه (بنوي) أو سياقه (تاريخيا) فلا يتجاوز به أسواره فقيم تتمثل مطاعن منهجه ؟

لقد ذكر أنه سيعتمد في قراءته النقدية مراحل ثلاثا وَفَقَّ الترتيب : البنية ثم التاريخ ثم الإيديولوجيا، إلا أنه لم يلتزم بذلك مُتدرجاً باليداعوجيا، فمتى عارضت اليبداغوجيا المنهج : «فإن ييداغوجيا الكتابة تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقل الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني والطرح اليديولوجي والانتهاه بالصرح البنوي ؟» (ص 32) فهذا مُخالف لما زعم أنه التمشي العلمي المنهجي ألا وهو اعتماد البحث في بنية الخطاب أولاً ثم البحث في السياق التاريخي وأخيراً البحث في المعطيات اليديولوجية. ولكنه في «التراث والحداثة» وهو ينتهي تفكيره خالف مبادئه باحثاً في السبيل التاريخي ثم محللاً للمعطيات اليديولوجية خاتماً بتحليل البنية !!! وهذا في صورة عدم تساؤلنا عن مفهوم ييداغوجيا الكتابة؟ وسأوق هذا دعوته إلى تدوين جديد. فهل أن هذا ممكن؟ وهل أن هنالك طوباوية أبعد من قوله : «إن الحاجة تدعو إلى عصر تدوين آخر عصر تدوين جديد بمقاييس جديدة واستشرافات جديدة، ذلك في نظرنا هو المعنى الذي يجب أن تحمله كل دعوة إلى الأصالة أو الحداثة» (ص 159). لا يُعذر الجابري عن ذا إلا إذا كان متكلماً بالمجاز بل هذا أيضاً لا يُعذر لأن الخطاب العلمي ينبغي أن يكون شفافاً مُبشراً لا كثيفاً إيحائياً. كما أنه من زاوية نظر أخرى يكون مشروعاً التساؤل التالي : فلئن أمكن التدوين في هذا العصر فهل أن الانقضاء العربي سيحققه وهو أعلم من غيره بهذه العرة بل كان من المحشيين أوزارها ولاسيما عندما يلتجئ إلى السب والشتم : «صاحبنا العرفاني / هذا النوع من الكلام لا يستحق الرد عليه» (ص 132). أو

«إنه اتهام رخيص فعلا بل ذني» لأنه لا يمكن إرجاعه إلى شيء آخر غير سوء النية» (ص131). فشكليا لم يقدر على كبت إيديولوجيته إذ بدت سافرة في ضعف يعرضه السجالي الذي يبعُد عن أن يكون إنتاج مُرَبِّ أو جامعي ذي مُحتوى وصاحب منحه واضح وهذا ما عَتَم الكثير من القضايا الجوهرية وهي الآتي :

• فمن ناحية يحتج بأبي سعيد السيرافي غوذاجا للعقل البياني ومن ناحية أخرى يعتبره مُساجلا ولا يؤخذ باحتجاجه : «كان مُحاميا عن قضية ولذلك لا يجوز وضعه موضع القاضي» (ص315). أي إنه يُلْتَمَح إلى عدم الاعتماد عليه .

• و من ناحية هاجم العربية بسخرية من حيث أن العقل من العقال والسبب هو الحبل ولكنه لم ينظر في أصول علم وذهن وعرف وفكر أو أن أصل cause هو chose في اللغة الفرنسية مثلا .

• واعتبر أن الثقافة العربية تجزئية في التفكير والفن اللغوي . . . ولذلك يقع الانفصال وهو مبدأ العقل البياني ضاربا المثل بالقصيدة الجاهلية في حين أن هذا ليس دقيقا لأن القصيدة الجاهلية متصلة الأجزاء ولعل رأيه هذا في حاجة إلى إعادة النظر .

• وتوهم أن الجملة العربية تخلو من الحكم : «فالأمر لا يتعلق هنا بحمل معنى من المعاني على موضوع أي بإصدار حكم بل يتعلق الأمر فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام وهو في الأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به» (ص148) . من البين أنه زعم اعتماد ما ألفه عبد القاهر الجرجاني، في حين أن هذا الأخير يَبِّن قيام الجملة العربية على الحكم ولاسيما فيما يتعلق بالحكم بالوجود والحكم بالعدم ؟؟

• أما في -نديثه عن أصل اللغة فهل أن واضع اللغة العربية الأعرابي العربي أو الأعرابي اليوناني أو غيره . لا يخفى أن الجابري كان على وعي بالبعد الفلسفي للغة ولكن هل أن اللغة نشأت مُتفلسفة؟ إن كلامه يتضارب داخليا؛ فمن ناحية لا منطبق للغة العربية وأن البرهان تم

لها مع الفيلسوف ابن رشد ومن ناحية أخرى يستشهد بقول السكاكي وأنه من مكتشفي الطابع المنطقي للغة من خلال تفسيره لبيت للخنساء (ص151) وهي كما هو معلوم جاهلية تخضرت .

• أما فيما يتعلق بالتراث الذي لا يعدو كونه نصا وقد أقر الجابري أنه ما وقع تدوينه . فهل أن المدوّن هو الثقافة كلها، فأين المسكوت عنه رغم زعمه النظر فيه؟ إن الوافد إلينا هو المنتخب والحلال . أما التراث المسكوت عنه فالجابري لم يُعالجه .

• ولئن سلمنا بوجود الأنظمة الثلاثة؛ العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني وتاليها زمانيا وابتستمولوجيا، فإنه في التراث العربي الإسلامي أدلة كثيرة على تعايش الأنظمة بل على عدم التزام أعلام هذا التراث بترتيب الجابري؛ فابن منظور والسيوطي وابن هشام البيانيون جاؤوا بعد ابن رشد البرهاني وهذا يجعلنا نقف على بيئة مقادها أن الجابري انطلق في الكثير من تصورات من محض افتراضات إذ بالقدر الذي تُصِيب فيه تحجف عن الحقائق العلمية تاريخية كانت أو نعتية أو أدبية أو فكرية . .

• وهل أن التراث غائب عن العربي المعاصر ألا يبين هذا في المواسم والأعياد الدينية وغير الدينية؟ ألا يتجلى هذا في الأسماء؟ وكذلك هل أن الغرب بثقافته مُفارق للعربي اليوم ألا يكون في سائل الإعلام دليل على التفاعل الثقافي والتلاصق الحضاري بين شعوب العالم قاطبة ؟

• ثم إنه من زاوية نظر بنوية على حد زعم الجابري فهل أن التراث يتطلب التعامل معه النظر الخالص أم العمل ؟

• و هل نحن حقا نتعامل مع التراث أم نتعامل نحن مع طريقة تعاملنا مع التراث ؟

• و هل فعلا يُمكن الفعل في التراث؟ أليس التراث قائما نقدناه أم لم نقدقه؟ بل إن نقدنا للتراث يصير بدوره تراثا لأنه إنتاج معرفي . فعلى هذا الأساس فمن يُمكنه

ابن خلدون اليوم، ولا كيف تتم هذه الغلبة، وما هي العصبية اللازمة لتحقيقها؟ ثم كيف فاته فهم المقولة الخلدونية بأن كل تعصب غايته الملك، ليس المفهوم من هذا أن كل تحرك اجتماعي له غرض سياسي. ومن المناهج السياسية اليوم الديمقراطية. ألا تكون الديمقراطية هي العصبية اللازمة اليوم؟

ففي جملة الأمر بدأ حديثه عن المنهج أجوف، خالياً من كل تماسك لأنه يقبل النقض والدحض بسبب الأخطاء التي اعتوره، إلا أنه يُعتبر مغامرة طريقة في قراءة التراث؛ نعتبرها مبادرة تجعل التعامل مع التراث والسياق الثقافي والحضاري بلا عقد فلا يُنحس الأول حقّه ولا يُؤخذ الثاني على عواهنه فيقصي على الهوية الثقافية والحضارية. فعلى هذا الأساس يُمكن تكوين موقف ثقافي حضاري مغاير ضرورة الأخذ بالخصائص المميزة للأصول الثقافية والحضارية وفي الأنظمة ضرورة التفاعل الواعي مع الثقافات المجاورة والمعاصرة. فيكون الفرد واعياً بهويته الثقافية الحضارية فتحدد بذلك شخصيته الثقافية الحضارية وهكذا يتميز من الشخصيات الأخرى فلا يذوب فيها ولا تتحلل فيه. ولعل هذا التفاعل الواعي مع التراث يمكننا من تبيين حدوده ومواقع النجاح فيه أو الإخفاق وهو ما يُمكن من الأخذ بأسباب النجاح وتفعيلها مع أسباب النجاح في الثقافات والحضارات المعاصرة لتحقيق التحديث، وفي الآن نفسه تفادي أسباب الفشل فيه وفي الثقافات والحضارات المعاصرة لتجنب التخلف.

وهكذا بفضل الاعتماد على الأثر وحده دون الوسائط الخارجية التي تحرف مقاصد المؤلف، أمكننا الوصول إلى قضايا ذات أهمية ولعل أهمها الوقوف على فضل الجبري في تقديم رؤية تأليافية للتراث العربي الإسلامي وتصنيفه لأنظمة المعرفة فيه وما اقترحه من منهج في التعامل مع التراث بالفصل أولاً والقطع معه بالنقد والتجريح والوصل ثانياً بالإبداع فيه ومن ثم التلقت إلى العصر الراهن وحل قضاياها دون عقد أو خوف أو تهوّر. ولكن هذا أيضاً مكتنا من التوقف على

سحب المعارف من الفكر البشري وشطبها منه؟ فالأمر يتعلق بطريقة تعاملنا مع التراث وهو ما يدعو إلى البعد العملي وهو ما غاب في كل أعمال الجبري. والأسوأ من ذلك أنه في نقد العقل السياسي ظن أنه أجرى البعد العملي وغاب عنه أنه وصف البعد العملي في التراث لا بعده هو العملي كمفكر. وفي هذا السياق، حسب تصوره، قد فصل مع السياسة في التراث. فأين وصله معها؟ لذلك كان كتابه عبارة عن إسقاطات؛ إذ بدأ مفكراً بلا قضية وباحثاً بلا منهج، كما أنه لم يستفد من العقلانية باعتبارها منهجاً كلياً في التفكير لأنه أخذ ببعضها وترك بعضها.

• لقد جاء في عمله مدح للديمقراطية والعقلانية وذم للعقلانية، فهل الدول الغربية «الديمقراطية» ديمقراطية؟ وهل العقلانية نموذج واحد أم هناك عقلانيات؟ أضف إلى أنه يعتبر التحليل النفسي لا عقلانياً !!! أليس علماً راسخاً وطلياً... وهل يُمكن أن يكون علم خالياً من ميزة من ميزات العقلانية؟

• ثم ما قوله في بعض الأحزاب هي بعض أدول الأوروبية التي تُوحّد بين الانتماء للليبرالية والديمقراطية تحت راية الديمقراطية؟

• ألا يُمكن في هذا الصدد الحديث عن مدى الالتزام ومواجهة الواقع الاجتماعي والسياسي والتربوي والفكري والاقتصادي بدل التذرع بقضية تأبي الرضوخ لكل تناول ولاسيما عندما يُحاول فصم التراث الذي هو كل مُتحد ومُتماسك ومُنظم، وبالإشغال على أحد مُنجزاته وهو الفلسفة ثم تعميم نتائج ذلك على التراث ككل ألا يكون هذا مُحتوى تفكير الجبري فقط وليس محتوى التراث العربي الإسلامي بقضيه وبقيضه؟

• أليست أهمية تعرضه للمنهج هي بيان تهافت معالجته؟ فأفضل ما قدمه منهجه هو فساد منهجه هو ولعل مُحاكمته لابن خلدون وتثريه على الجهاز الاصطلاحي المستعمل في مقدمة الرجل معجم العنف دليل على هذا التهافت!!! فلم يُعالج مفهوم الغلبة باصطلاح

مظاهر التقصير في «التراث والحداثة» ومن ثم في تصوّر الجابري ككل. ولعل هذا كفيلاً بتقويم ما انحرف منه لا بمعنى الهدم أو الإقصاء وإنما بمعنى الترميم والحوار.

الخاتمة :

إن وجوه الاستفادة مما عرضه محمد عابد الجابري في مؤلفه «التراث والحداثة» عديدة ولا سيما من حيث قراءته للتراث وتصنيف آليات إنتاج المعرفة فيه ولم يتسنّ له هذا إلا باعتماد منهج اعتبره إبستمولوجيا علميا موضوعيا عقليا متخذًا هذا التراث موضوع دراسته ومن خلال هذه المعالجة يقع تأصيل الحداثة في الواقع العربي الإسلامي حتى يتمكن العربي والمسلم من مُحاورة الثقافات الأخرى والقدرة على طرح قضاياها الراهنة طرحا هادفا. فتحقيق الحداثة يتم ضرورة بتحديث المنهج في التعامل مع التراث أي فصله وتقدمه والاستقلال عنه ثم وصله أي التجديد والتغيير والإبداع.

كما أنه، بالمنهج الذي اتبعناه وهو الالتزام بالنص المعالج دون ترويضه بوسائط خارجية ~~أو إقصاء~~ إلى مقولات تتنافى وروحه، قد تم لنا هذا ~~الطرح~~ وهو قراءة عاقلة لمختلف القضايا التي نادى بها الكاتب وقد أوقفنا على مستويين من الملاحظات بعضها يتعلق بما أفاد

به الجابري ووجوه الإضافة في بحوثه، وبعضها يتعلق بمظاهر التقصير التي كشف النص بنفسه عنها وتسنّى لنا ذلك بتحكيمة إلى مقولاته هو وإخضاعه إلى المنهج الذي عنه صدر لا غير. فكان المحصل إسهامنا بهذه القراءة في توضيح بعض الملاحظات المنهجية في التعامل مع التراث؛ لما للتراث من خطر وانعكاسات سلبية إذا أخطأ أحدنا معالجته.

إلا أن الجابري مدعٍ إلى مُراجعة بعض المعطيات في معالجته. فإلى أي حد يصح أن نحري منهجا أكاديميا مدرسيا على الواقع الثقافي والحضاري؟ ألا يسمح مثل هذا بأن نعالج القضايا الحضارية الراهنة، مثلا، بالمنهج الشكلائي الروسي الذي وضعه «بروب» أو البراغماتية أو الإدراكية !! ألا يكون ما عرضه الجابري نالجا عن تحمس زائد للمنهج التاريخي أو البنيوي اللذين كانا موضوعة إبان كتابة الجابري لما كتب حتى يُعتبر عصرانيا حداثيا ؟؟

أليس منهج التعامل مع القضايا الحضارية الراهنة، بما فيها التراث وعلاقته به، هو الإجراء العملي والممارسة ~~بدل الإيديولوجيا~~ والبوطوبيا ؟؟ فهل هذا هو شأن ~~المفكرين العرب~~ ~~عالموا~~ أم شأن خاص بالجابري وحده؟ فمتى يكف الفكر العربي المعاصر عن الانفعال ويصير فاعلا ؟؟

النقد السّاحر في كتابات أحمد فارس الشدياق

عادية صيود (*)

مقدمة :

وللحصول على صورة عن مدى اتساع ثقافة الشدياق نجدها بالخصوص في تعمقه للغة العربية من خلال تتبع قاموس المحيط ونقد صاحبه، والوقوف على بعض الفنون اللطيفة، ومعرفة بعض اللغات الأجنبية كالانكليزية والفرنسية والتي مكنته من دقة التعبير ولصاحب كل فكرة في القوالب التي تناسبها وأسفار كثيرة اطلع فيها على طائفة من أخلاق بعض الأمم وعاداتهم، في مزاوله الحياة كلها فلم يعجز عن الخوض في كل أمر كان من هذه الأمور (4).

مؤلفاته :

للشدياق مؤلفات كثيرة تناول فيها موضوعات مختلفة، من أشهرها «الساق على الساق» فيما هو الفارياق» وهو سيرة ذاتية تناول فيها الكاتب شطرا من حياته وعلاقاته الاجتماعية «والواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«سر الليالي في القلب والأيّاد» و«كشف المخبأ عن فنون أوروبا» و«الجاوسوس على

ولد أحمد فارس الشدياق سنة 1801 في حارة الخلدت قرب بيروت (1). وفيما يتصل بمولده، فإن الشدياق نشأ مع اعتقاد كبير بنحس طالعه «إن كان مولد الفارياق في طالع نحس النحوس والمغرب شائلة من ذنبها أي الجدي أو التيس والسرطان ماش على قرن ثور» (2). وقد لازمه هذا الاعتقاد بالنحس طوال حياته إلى درجة قوله: «ما انفك طالع الفارياق هابطا وما فتىء لسانه فارطا» (3).

لقد كانت الظروف السياسية والاجتماعية وخاصة الاقتصادية والعائلية الصعبة التي عاشها الشدياق منذ بداية نشأته هي التي رسخت في نفسه هذا الإحساس بالنحس لتجمل منه كثير الشكوى من حظّه المنحوس، فكان طويل اللسان ميالا إلى الهجاء والسخرية من كل ما يعترض طريقه وذلك شأن الشعاعين بنقص ما فيعوضونه بطول في اللسان وحدة في المعاملة.

(*) باحثة، تونس

القاموس»، هذا فضلا عن مقالاته وأبحاثه في جريدة «الجوائب» وترجمته للكتاب المقدس.

ويعتبر الشدياق من علماء اللغة في عهده لا بل من ألمهم شهرة. ولكن لا يهنا من هذه المؤلفات سوى تلك التي تتصل بموضوع النقد الذي غلب عليه الطابع الساخر كما جاء ضمن ثلاثة أعمال وهي «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المخيا عن فنون أوروبا» و«الساق على الساق فيما هو الفاريق» وفي عديد المقالات الصادرة بجريدة الجوائب. من خلال هذه المؤلفات نلاحظ أن الشدياق يقيّد ملاحظاته ويصف كل ما يرى مستحسنا أو مستهجنًا، تساعده مخيلة واسعة وقدرة بالغة على التعبير، وتأتي أهمية هذه الكتابات بما تميزت به من انتقادات تهكمية لما رآه الشدياق في البيئة الأوروبية من نقائص وتناقضات وتصلبات في الأخلاق والعادات.

دوافع السخرية لدى الشدياق :

أحمد فارس الشدياق من أكثر الشخصيات تعبيرا عن القرن التاسع عشر وأوضاع عصره، وهذا ما يؤكد لنا أهمية هذا الأديب من خلال اعتماده الأساليب التهكمية الساخرة في معظم كتاباته الأدبية لتبين أن الرجل كان يرصد المحاسن والمساوئ ويلاحظ التناقض نتيجة لخبراته الواسعة وقدرته على التعبير وعلى وضع الكلمة المناسبة من خلال ابتكار القصص المضحكة ووضع الألقاب والرموز.

كان الشدياق في بحثه عن مفهوم النهضة يعبر عن ضرورة وعي العرب والمسلمين بأهمية المرحلة التي يجتازونها وعن إيمانه بقدرتهم على إبداع حضارة جديدة تعوض الإنسانية ما فاتها، وعن تفاؤله للوصول إلى النهضة الحقيقية إذا أحسنوا ابتكار رؤية جديدة للمستقبل، وقد قدم الشدياق بهذه الرؤى مشروعا أو تصورا أنبى على نقاط وخصائص اعتبرها الحل

الأمل في إشكالية النهضة العربية الحديثة، لذا ما هي أهم المجالات والميادين التي دعا إلى إصلاحها؟ وكيف تمثلت سخريته في هذه المواضع؟

السخرية من رجال الدين :

هاجم الشدياق رجال الدين وفضح جرائمهم وبطشهم وسخر من تعصبهم وجهلهم وسوء أخلاقهم، فقد صورهم أدبيا في أسوأ صورة ممكنة إذ يقول لهم ساخرا لأنهم أهل فراغ وبطالة: «أنسيتم ما جاء في الكتاب الذي به تلهجون وتهذون وتديرون وهو قوله ما أحسن الإخوة أن تسكن جميعا في بيت واحد كالدهن النازل على اللحية لحية هارون ولا تحرموا ما حلل الله لكم من الطيبات ولا تتلاصوا إلى معرفة ما لغيركم من الهفوات ولا تبيعوا أملاك السلاطات وأنتم على الأرض من ذوي البطالة والثرهات» (5).

ومن جانب آخر سخر الشدياق من تزمت القسيسين والرهبان والسلاطين عيشهم في الدير وتمسكهم ببعض المتأخر التي لا تتصل بالدين من قريب أو بعيد ومن ذلك «أكلهم الخبز اليابس والعنيس» (6) وإسناد بعضهم القلائس حتى تبلغ عصبية الأنف والإقلاق من النوم وإنهاك الجسم بالردىء من الطعام.

وتهكم الشدياق بهذه الأمور ترينا إلى أي حد يضيق الرجل بتفكير رجال الدين وبعاداتهم وتقاليدهم ويقول على لسان القسيس الضال: «وكننت إذا مشيت، انخفض رأسي إلى الأرض ولا أنظر يمينا ولا شمالا إلا لمحاه، وإذا أكلت أو شربت أو رقدت أو مشيت أو غسلت وجهي أكبر عن ذلك كله حامدا لله ومثنيا عليه وما أشبه ذلك مما عرف عند المتظاهرين بالتقوى، حتى اعتقد الرهبان في جميعا الصلاح والتقوى» (7). والعجيب أنهم يعلقون باب التأويل إذا أدى التأويل إلى المهادنة والسلام، إذ يقول الشدياق «كما

هو دأبكم لأن تجعلوا من الكتاب حسنا ما يظهر قبيحا، ومستطرفا ما يلوح من خلال عبارته فاحشا» (8).

كما تناول الشدياق رجال الدين أنفسهم وكشف عن كونهم يخادعون الناس باسم الدين، فما رواه من أخبارهم قوله عن رويهب «وأعرف آخر جاء إلى قربتنا متماوتا وقد طول كميته وأسبل قلنسوته حتى لم يكد يظهر من تحتها إلا فمه ولحيته تظاهرا بالصلاح والتقوى، ثم أنزل نفسه منزلة خطيب القوم فجعل يخطب ويحط وينذر بصوت جهير، وكان يبكي عند ذلك أشد البكاء ويذرف المدامع... إلا إنه كان يقضي أياما وياليي مع امرأة حسنة شابة من نساء الأمراء في خلوة استدراغ بأنها تعترف له اعترافا عاما» (9).

ويستغل القسيسون إقبال الناس على الاعتراف لهم، ليسخر الشدياق من مبدأ الاعتراف نفسه إذ لم يكن المعترفون يلتزمون الصدق والصراحة ولكنهم يشوهون الحقائق ولا يبوحن بالفضائح، يقول الشدياق على لسان أحد الحُرَجِين: «إني أقف من الاعتراف الذي يكلفكم بهم القسيسون من أجل كَيْسَتكم، وليس من طبعي الكذب والتدليس حتى أعترف للقيس بالصغائر وأكتم عنه الكبائر... أو أذكر له ما لم أفعله وأخفي عنه ما فعلته» (10).

وإذا كانت العادة قد جرت بأن يكون القسيس في وضع المتلقي، فإن الشدياق قد عكس الأمر حين أخبرنا أنه استدرج أحدهم وحمله على الاعتراف بجرائمه (وهي اعترافات عجيبة لقيس متحرف جعله الشدياق رمزا لرجال الدين في عصره ونعتقد أنها من اختراعه).

السخرية من المستشرقين :

كان للمستشرقين دور هام في مجال الثقافة العربية إذ اهتموا باللغة والدين والتاريخ وحقايقه

المتداولة، وامتازت أبحاثهم بالتدقيق العلمي وحسن التوظيف، إلا أن كثيرا منهم قد وقع في أخطاء يعود بعضها إلى الجهل بالمصطلحات العربية أو لفهم غير دقيق لمعاني الألفاظ أو الخلط بين الدلالة اللغوية وبين الدلالة المعجمية، وفي بعض الأحيان يبالغون في التحليل ويحاولون إيجاد شيء لم يوجد في الكتابات الأدبية.

وقد تعرف الشدياق على بعضهم وتعامل معهم عن قرب، ومن الأشكال التهكمية الشدياقية للمستشرقين كشفة لادعاءاتهم الكاذبة وغرورهم الباطل ومحاولتهم إضافة المعارف والمعلومات الملققة والمضحكة وذلك لإيهام الناس أنهم علماء إذ يقول في كشف المخبا: «ومن طبع الإنجليز عمورا التهافت على الشهرة والنباهة بين أقرانهم بأي سبب كان، فإن من يعرف منهم مثال كلمات من اللغة العربية ومثلها في الفارسية أو التركية، فإذا ألف كتابا بلغته أدرج منه كل شيء يعرفه من غيرها ليوهم الناس أنه لغوي». (11).

والشدياق بالرغم من تهكمه اللاذع، إلا أنه موضوعي في نقده من خلال تقديم الأدلة التي تثبت صحة أحكامه واتهاماته حول تلفيقهم وترجمة كلامنا إلى كلامهم في إطار قوالب أفكارهم بما لم يخطر في بال المؤلف أو القارئ قط، من ذلك أنه قرأ ترجمة منشور صدر من الملك في الحث على الجهاد، من جملة «ليس لعماد النبي من خلاص في هذه الدنيا ولا في الآخرة إلا بجهاد الكفار فانظروا إذا كان المسلمون يقولون إن النبي مبعود» (12).

إضافة إلى هذا، فالمستشرقون لا يبالون بالأخطاء التي يقومون بها عند الترجمة فمثلا: «لو قرأ سبا في كلامنا مثلا بأن قال بعض السبايين لأخر يحرق دينه ترجمه بأن دينه ساطع ملتهب من حرارة العبادة

والغيرة بحيث أنه يحرق جميع ما عداه من الأديان، أي يخلب عليها فهو الدين الحقيقي الطاهر» (13).

وعند شرح قصيدة يستعمل المستشرق مختلف معلوماته ومعارفه ويوظفها في شرح البيت، غير مهم إذا كان ذلك الشرح مطابقا لمعنى القصيدة أولا، وبالتالي وبعد انقضاء ساعة ونصف على تأويل بيت القصيدة يقومون وهم شامخو الرؤوس عجباً وفخراً ويظنون أن شيوخ جامع الأزهر والأموي والزيوتنة هم دون هذا التحليل.

وفي ترجمة القرآن مثلاً: «ويسألونك عن الجبال قل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا. فلما جهل المعنى بدل قاع بقائع وترجمة المستشرق باللغة الفرنسية بقوله «ويقع نفسه برمل البرية» وهذا الأسلوب عادة اتخذها عند تعذره لشرح الألفاظ فيرجع إلى التلفيق والترقيع بالأخطاء» (14).

عموما دلت سخرية الشدياق بالمستشرقين على غيرته الشديدة للغة العربية وعلى ثقافته ومجوفه من ترك عبث هؤلاء الأجانب من إفساد وتلفيق الحقائق رأساً على عقب.

المرأة في إطارها الساهر :

يعود موضوع المرأة القضية الأساسية التي ركز عليها أحمد فارس الشدياق في كتاباته الأدبية إلى درجة أنه ربطها بالتمدن وذلك نتيجة ملاحظته للمزلة المتدنية التي كانت عليها المرأة الشرقية في حين أن المرأة الأوروبية تتمتع بمكانة أفضل منها.

وبما أن قضية النهضة والتقدم عند الشدياق متعلقة بتقدم المرأة، ناضل الرجل على اكتساب حقوقها المشروعة فهو يرى «أن الرجل لا ينبغي أن يحسب مجرد إطعامه المرأة وإلباسه إيها مئة منه عليها، فإن حقوق المرأة أكثر من أن تذكر» (15). والشدياق لا

يسكت على شيء أو أمر لا يالقه أو عيب أو شذوذ في مجال المرأة إلا ويطرحة للنقاش والجدل مازجا الجدل بالهزل.

وعلى هذا الغرار، تطالعنا سخرية الشدياق من نظام الترية في المجتمع الشرقي كعلاقة الرجل بالمرأة وهي علاقة قائمة على سوء الظن، فالرجل يحسب أن الله لا يخلق المرأة إلا لرضائه وأن عقلها لا يعشعش فيه سوى الجنس وتخيل الحيانة، والرجل الشرقي لا يرى في امرأته رفيقاً يشاركه المشورة والرأي بل العكس هو الصحيح من ذلك: «إذا نظر إليها لا ينظر إلا إلى شعرها ليرى هل به شعث أولاً، ثم هو لا يصلحه لها أمام الناس إذا شعثت الريح وغيرها، ولا يلبسها ولا يأخذ بذراعها إذا تحشا وقلمها يمشي معها إلا إذا سارت لتتظار أهلها غيرة عليها من أن يكلمها أحد في الطريق، أو يراها فترجع حيلى من النظر بفد ومن الكلام بتوامين، فإذا حضر الطعام تعشى وهو ساكت واجم كأنها يأكل شيئاً مسموماً وربما كلفها غسلي وجهه قبل النوم... ويلزمها أن تقول له بحضرة الناس نعم سيدي وأحسن يا سيدي وربما كان ذلك السيد أكبر الخفوى وكانت هي رشيدة لبيبة» (16).

ويعتبر الشدياق أن الحرية من المبادئ الأساسية في علاقة الرجل بالمرأة والتي بدونها لا تكون المرأة واعية بذاتها ولا مؤثرة في محيطها الخاص والعام، ولهذا دعا إلى تخليصها من أسر التقاليد والعادات مثل سجنها في البيت وحرمانها من مخالطة الناس، وليست هذه الأفكار إلا تصويراً صادقا من الشدياق لهاجس المرأة في تعلقها بالحرية وحققها في ممارستها «فأية امرأة ترضى لنفسها بأن تقعد في بيتها كالفرس المسرح الممد للركوب، وهي محرومة من معاشره الناس» (17).

ويبحث الشدياق أولاً عن سبب هذا الوضع الذي آلت إليه المرأة العربية بالرغم من أن الإسلام قد فرض التعليم عليها كما فرضه على الرجل فيجب أنه «لو

السخرية من التناقض داخل المجتمعات الأوروبية :

لقد كان للتجربة الاجتماعية التي اكتسبها الشدياق من معاشته لبيئات مختلفة أثر في توجيهه نحو ملاحظة الظواهر الاجتماعية لتلك البيئات وهو ما أهله ليكون أكثر النهضيين العرب ميلا إلى التأمل الاجتماعي .

وقد قدم الشدياق أوصافاً وآراء في التركيب الاجتماعي سواء في المجتمعات العربية أو الأوروبية ولكنه غني بهذه الأخيرة أكثر ليمكن العربي من المقارنة والموازنة بينها عساه يخرج بحل لما يعانيه من أزمات اجتماعية، ومن سخرياته حول البلدان الأجنبية التي زارها نجد مألقة التي سخر من لغتها «القدرة البخر» (21) كما أنه لم يجد في «الحيز المالطي خيرا فحبل يقلل منه ما أمكن حتى أضرب به الهزال وصدنت أبراصه والبسب في ذلك ما بلغه من أن خبز المدينة مخبز بالأسح ولكن بأرجل الرجال لا بأرجل النساء» (22). «لا نبي/ماذا يكون موقف الشدياق في هذا الحيز لو أنه كان يعجن بأرجل النساء» (23).

ويتهكم الشدياق من بخلهم وطمعهم وشراهم عندما يأكلون فيقول: «وإذا دعوت واحدا منهم إلى مأدبة لم يكن منه من خلال التهامه ما بين يديه إلا الشاء على نفسه وأنه قليل الأكل وعلى ذلك قوله:

لثام إذا ما زرتهم في بيوتهم

كرام إذا ما زاروك ما أمكن اللحس

ولو وسعت أفواههم غير ما بها

لكان لكل أنيابه فأس» (24).

ونفس الشيء مع المجتمع الإنجليزي، فأدينا لا يدع شيئا يلامس حشيه ووجدانه دون أن يعلق تعليقا ساخرا أو يصوره متهمكا، فمن عادات الإنجليز التي أنكروها وينكروها كل متحضر «أنهم يبيعون نسائهم بيعا

لا جهل الرجال وغبائهم وسوء ظنهم وزيفهم لما وصلت النساء إلى هذه الدرجة من الجهل» (18).

وأما العامل الثاني الذي يركز عليه الشدياق حول جهل المرأة هو سوء التربية الذي يقود إلى جهلها، إذ سخر الرجل من أولئك الذين يتركونهن ليأخذن معارفهن عن الخوادم اللاتي يرين أن في أخبار البنات بما يهوين ويملن إليه خيرا لهن .

لذا فهو يرى أن خيانة النساء سببها الجهل وليس التعليم، وذلك أن المرأة إذا تعلمت فإتها على عكس ما يزعمون يمكنها أن تكون ذات معرفة بالعلاقات البشرية، واطلاعها على هذه الأمور أولى من حجبها عنها حتى لا تقع في المحذور، وأن التعليم يمثل حصن المرأة ويأمن لها على احترامها مادامت تملك من المعرفة ما تدفع به تطاول الرجل عليها واستصغارها لها فيما لو كانت جاهلة . وفي هذا المعنى يقول الشدياق: «إن المرأة إذا تعلمت القراءة والكتابة والحساب وشاركت الرجل في رأيه أهله ونصيحته كان ذلك أدعى إلى حملها على محبتنا وصداقته وإلى ابتعادها عن خيائنه وغشه» (19).

ومن جانب آخر كتب الشدياق مقالة بين فيها أسباب اختيار الزوجة وعلى الخصوص عند الرجال ثم ختمها بنصيحة للأزواج قال فيها: «وفي الجملة فلا ينبغي في الزواج التهافت على الملاح، فإنه يضيف بصاحبه من قودودهن وغز الرماح، ومن عيونهن خز الصفاح وما وراء ذلك إلا الاقتضاح، وإنما المطلوب فيه الوثام والوفاق ولا يقني عن ذلك إلا حسن الأخلاق» (20).

عبر هذه الآراء والأفكار قدمها الشدياق، نجد به بنشد تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة والتي هي من إحدى أسس التمدن، والذي لا يمكن أن يكون حقيقيا إذا لم تكن فيه المرأة طرفا منه .

لعدم إمكان طلاقهنّ وصوره أنه إذا شعر الرجل بأن زوجته غيّب آخر عرض عليها «الانتقال إلى محبوبيها فإذا تراضيا أخذها وباعها له بمحضر شهود وقبض ما يؤذن بصحة البيع» (25).

وسخر الشدياق من جهل كثير من الأغليز وخاصة سكان الريف فيقول: «كنت أظن أنهم جميعا يحسنون القراءة والكتابة، فإذا هم لا يحسنون النطق بلغتهم، وإني أقرأ في الكتاب شيئا وأسمع منهم شيئا مخالفا لحقيقة استعماله وناهيك أن أكثرهم لا يعرفون اسم بلادنا أو جنسنا وقد قيل لأحدهم مرة أن الملك مر بتسفير خيل في سفن حرب العدو، فقال إني أعجب كيف يقاتل الناس في البحر على الخيل» (26).

العلم والتعليم والتربية :

نتيجة للملاحظات الشدياق لمجتمعه، وبعد المعاينة والتحليل، استنتج جهل المجتمع العربي، فدعا إلى ضرورة اعتماد النظام التعليمي «لترقية النشئة» من الصغر، وقد كان الشدياق شاعر شائق رواد النهضة العربية الذين اعتبروا التعليم الوسيلة الأساسية للنهضة والإصلاح الاجتماعي والعامل الفاعل للتغيير والتجديد، ولتحقيق هذا الملمح العام رأى الشدياق أنه لا بد من وضع خطة لتنمية التعليم والنهضة به أولا، والمتشكلة في ضرورة تغيير الطرق التربوية وتطويرها. في المقابل نجد سخر من تلك الطرق العقيمة والجامدة من مثل ما يأتيه فيها المعلمون الذين «يعلمون أن الباء لها نقطة من تحت والياء لها نقطتان من فوق» (27).

والشدياق عن طريق دعمه للعلم في آرائه وأفكاره، حاول أن يبين تفوق الغربيين وهو تفوق ناشئ أساسا عما يعتمدونه في التعليم والبحث عن مناهج تمتاز بالتحليل والتدقيق والشمول والاستنباط والاستقراء. ومن الواضح أن الشدياق أراد أن يثبت

أن قوة الغرب إنما تكمن في هذه الثورة العلمية التي تأيدت بها الثورة الصناعية ولهذا يدعو إلى بقطة علمية عربية كما كانت في الماضي لكن على أساس الاقتداء بالغرب والاستفادة من نهضته العلمية الحاضرة.

في المقابل قدم الشدياق بالرغم من انهياره من الثقافة العلمية الغربية العديد من النقائص والسلبيات، حيث أراد أن يدخل الثغرة بالمعجزة الغربية حتى يززع ثقة العرب العمياء في الغرب، هذه الثقة التي جعلت الشدياق يقول ساخرا من الأطباء الذين يستولون المرضى ويبتزون أموالهم مثل ذلك «الطبيب الذي اشترط عليه في الحساب لما داواه بأعشاب ادعى أنها مما يجمعه الفلاحون من الريف مع أنها مما ينبت على حيطان ديار القاهرة» (28).

ولم يقتصر النقد على الأطباء فقط بل تجاوزه إلى نقائص أخرى كثيرة وأمراض اجتماعية غزت البلاد الأوروبية إذ تكفني بهذا القول «وفي الجملة فإننا نرى في وجه هذا القرن الذي تزين بالكثير من العلوم والأخراعات ما يشق عن الحالة الخلفية أي الهمجية في تلك البلاد المتقدمة، ولاسيما ما يحدث فيها من القتال والاعتقال والسلب والاختطاف والفتن والتغاوي» (29).

إن هذه الثروات العلمية وغيرها، إنما أراد بها الشدياق ليقنع العرب بأن التقدم العلمي الغربي ليس كما يتصور من الكمال أو أنه أمر لا يطال، بل إنهم بإمكانهم أن يضارعوا أو يفوقوا الغرب لو تعلقت إرادتهم بذلك العلم ووجدوا التشجيع الذي يجده الغربيون من مفكرهم في دولهم.

إن دعوة الشدياق إلى اقتباس العلوم الغربية دعوة سديدة في حد ذاتها غير أنه تبه العرب إلى العيوب التي لحسها في النهضة الغربية وذلك تحديرا لهم من الوقوع في أمثالها، على أننا يمكن أن نعد أهم

العوامل التي دعا إليها التشجيع على البعثات العلمية إلى أوروبا، والاعتناء بالعبريات ورعايتها، وكذلك الحديث عن الازدهار العلمي ومكتشفاته، والإعقاد بأن العلم هو أساس النهضة الجديدة.

إدماج الذات في الكتابة :

بالرغم من اهتمام الشدياق في تصوير الواقع والمجتمعات والأجناس المختلفة إلا أنه يقدمه في قالب ساخر مزوجاً بمزاحه وينقله بحسب رؤيته، فتجد شخصيته في تلك الظاهرة أو الحادثة، وكثيراً ما تحدث عن ذكريات طفولته وشبابه حديثاً مليئاً بالتهكم، ومن الصور التي تؤكد إحساسه بالذاتية ما ذكره عندما كان يعمل عند «بشير يعمر» (الأمير حيدر) «وقد أقام عنده مدة لم يحصل فيها على طائل وكانت نفسه عزيزة فلم يرد أن يسأله، فجمع حطباً وتيناً وألقى فيهما النار فانبعث اللهب نحو مقصورة «بشير يعمر» فأقبل الناس يسألونه عن ذلك، فقال إن هذه النار من بعض النيران التي تنهب من اللسان وإن لم يكن لها صورة لبانٍ وملا فواظبوا أنها تنهب الغافلين وتندثر الفاضلين أن وراءها لقولا سديداً» (30).

وهكذا كان الرجل يعبر عن أفكاره وأحاسيسه ولا يعفي من سحرته أحدًا حتى ولو كان أميراً، ولو مشيناً وراء الشدياق في غاريقه ستره طائفاً بلباسه العربي في مختلف البقاع أو قابعا في غرفته بكمبوريدج لا يخرج منها إلا ليلاً خوفاً من أن يسخر الناس من طربوشه، وبما أن الشدياق كان كبير الأنف واسع العينين، فقد مرت بنا سحرته من أنف القسيس والمرأة صاحبة الحنجور، وهذا لا شك من قبيل الإسقاط إذ أنه لم يتردد في أن يذكر لنا أنه «دأب أثناء مقامه بإحدى قرى الأنجليز إلى مأدب فاخرة، ثم قُلت الدعوات

لأن من نظر إلى «سحته» مرة لم يرد أن ينظر إليها مرة أخرى» (31).

لقد كانت سخرية الشدياق بداية من نفسه وهي صدى لاستهزائه بالناس والأحداث ووقاية له من تهكم الناس به حيث صرفهم من الضحك عليه ومن سحرته بنفسه دون أن يكون موضعاً للرحمة والإشفاق.

والشدياق يحسّ بذاته متمية إلى العروبة، فقد كان شديد الحفاظ على هيته العربية، فهو لا يدع فرصة من الفرص إلا ويفضل العربي على الإفريقي من حيث الأخلاق والعادات والسلوك والموطن، ويغضب الشدياق ويثور حين يرى تسلط الأجانب على المصريين وتكبر الأتراك على العرب، ولم يكن تهكمه لهؤلاء إلا ليهتمس الضمائر العربية في وجه الظلم والاستبداد.

الخاتمة :

كلّما كان المظهر أن يتطور الأدب الساخر بعد مؤلفات أحمد فؤاد الشدياق، ولكنه بقي على حاله مدة زمنية هامة ليتطور بعد ذلك ويشهد انطلاقاً في شكل جديد مع أبرز الأدباء الساخرين مثل «عبد الله التديم» و«يعقوب صنوع» و«الشيخ العزيز البشري» و«المازني»، ولعلنا نجد كاتباً أو شاعراً لم يستخدم السخرية وسيلة للتنفيس عن همومه أو أداة للقصاص والتقويم.

ولا يزال الاتجاه الساخر في أدبنا بحاجة إلى المزيد من الأبحاث والدراسات التي تتناول دوافعه وأهدافه وأشكاله الفنية بدراسة معمقة تكشف عن طبيعة الشخصية العربية لأبراز نقائصها ومحاولة معالجتها وإصلاح ما يمكن إصلاحه.

- 1) أصناف (يوسف): هو الباقي، القاهرة، مطبعة القاهرة الحرة، 1885، ص 8.
- 2) الشدياق (أحمد فارس)، الساق على الساق فيما هو الغاريق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، تقديم وتعليق ونسب وهبة الخازن، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1966، ص 83.
- 3) نفس المصدر، ص 233.
- 4) صالح (عماد): أحمد فارس الشدياق، آثاره وعصره، بيروت، دار النهار للنشر، 1980، ص 24.
- 5) الساق على الساق، ج 2، ص 19.
- 6) المصدر السابق، ج 1، ص 74.
- 7) المصدر السابق، ج 1، ص 96.
- 8) المصدر السابق، ج 1، ص 10.
- 9) المصدر السابق، ج 1، ص 78.
- 10) المصدر السابق، ج 1، ص 178.
- 11) الشدياق (أحمد فارس)، كشف المحيا عن فنون أوروبا، قسطنطين، مطبعة الجوائب 1881، ص 120.
- 12) المصدر السابق، ص 120.
- 13) المصدر السابق، ص 121.
- 14) المصدر السابق، ج 2، ص 320.
- 15) المصدر السابق، ج 2، ص 576.
- 16) المصدر السابق، ج 1، ص 87-88.
- 17) المصدر السابق، ج 2، ص 430.
- 18) الشدياق (أحمد فارس)، كنز الرغائب في منتجات اجواب - أجراء، الأستاذة، مطبعة الجوائب، 1880، ج 1، ص 137.
- 19) المصدر السابق، ج 1، ص 122.
- 20) المصدر السابق، ج 1، ص 224.
- 21) صالح (عماد): أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره ص 70.
- 22) الشدياق (أحمد فارس): الوساطة في معرفة أحوال مالطة، قسطنطين، مطبعة الجوائب، 1880، ص 177.
- 23) الدسوقي (محمد معلمي): الانقياء الساخر في أدب الشدياق، مكتبة النهضة المصرية لأصحابها حسن محمد وأولاده، ص 178.
- 24) الوساطة في معرفة أحوال مالطة، ص 35-36.
- 25) كشف المخيا، ص 171.
- 26) الساق على الساق ج 2، ص 228.
- 27) كنز الرغائب، ص 97.
- 28) الساق على الساق، ص 260.
- 29) كنز الرغائب، ص 43.
- 30) الساق على الساق، ص 42.
- 31) الساق على الساق، ج 2، ص 182.

الصورة
في النحت
المعاصر

ARCHIVE

وحيد العوي



أن التوجه الصحيح لفهم هذا الموضوع يجب أن ينبع في نظري بالضرورة من وعي حقيقي بمجاية السحت باعتباره ممارسة تشكيلة لها خصوصياتها التي تميزها عن غيرها .

وإذا كانت بعض الآراء الدارسة والناقدة لصور النحت المتغيرة عبر الزمن، ترجع ذلك بيدها إلى تأثيرات الحركات الفنية المتعاقبة، فإن بعض آراء النحاتين النابعة من صلب الممارسة وخصوصيات التجارب قد سلّطت الضوء بعمق أكثر ودقة على العوامل الداخلية المسيّبة بصفة مباشرة لهذه الظاهرة دون فصلها بالطبع عن المؤثرات الفكرية والاجتماعية العامة .

بشكل بصورة سحنة المعاصرة مع ملا شت من خصوصية الفعل النحتي باعتباره فعلاً إبداعياً معقداً نوعاً ما . كما أن ضرورة إدراكنا للعناصر الأساسية التي يقوم عليها هذا الفعل، في ظل التوترات التي تعيشها السحنة الراهنة، ولّد في تقديري مشروعاً واضحاً يعيد من النقاط الهامة لدراسه وتشريحه .

يبدو لي أنه من الضروري، عندما نتكلم الآن عن موضوع الصورة في أبهى تجلياتها التشكيلة أن نسلط الضوء على ميدان النحت المعاصر، باعتباره اتساع حدوده التي صارت تشمل اليوم عديد الظواهر الإبداعية المستحدثة مثل «الفن الجاهز» و«فن الجسد» و«فن الأرض» و«فن التثبيتات»، بأنواعها وغيرها من أشكال التعبير الفني .

ويتنزل طرحي لموضوع «الصورة في النحت المعاصر: الأصول والامتدادات» في إطار تقصي أثر تحولات الصور، نحننا، وذلك عبر استقراء المحطات الزمنية المختلفة والمتطورة التي شهدتها ميدان النحت، محاولاً في ذلك البحث عن الأسباب الجوهرية التي كانت وراء ذلك .

ولا نعتبر (في نظري) القراءة الأفقية للتطورات الأسلوبية التي شهدتها تاريخ النحت، منذ القديم وإلى حدوده المعاصرة، مروراً بتأثيرات «دوشان» (Duchamp) وما بعدها، بالعمل الكافي للتعلم في دراسة الأسباب الموضوعية وراء تحولات صور المنحوت كروبولوجيا، كما

ARCHIVE
Art et Photographie.com



(Robert Smithson « Jetée en forme de spirale » 1970.)



(Nam June Paik «sculpture vidéo: voltaire», 1989)

ويرجع هذا الباحث والتحات الأسباب الحقيقية للتحويلات التي تعيشها الصورة المنحوتة المعاصرة إلى الانفتاح اللامشروط واللامحدود الذي يعيشه المنحوت في عملية انصهاره مع الفضاء الوحد

هذا الانصهار هو الموقع الذي أحدثته المواد الهجينة الحديثة على حياة الممارسة الفنية الحديثة من حيث حدود شكلها وحكمها

1 - الثابت والمتحول في إدراك الصورة النحتية :

لقد بين «رولان لوفال» في كتابه «المنحوتة تحت الشد العالي» (1) أن صورة المنحوت المتعارف عليها قدي لم تعد هي نفسها اليوم. وما تبقى منها فقط هو تلك الطاقة الجاذبة التي تولدها علاقات الشد والتجاذب بين الأقطاب المكونة للفعل النحتي.

2 - اختلال مقومات الإدراك وقصور الصورة النحتية المعاصرة :

لقد أولى الفلاسفة والفنانون طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر مكانة نبيلة لدور العين باعتبارها سيّدة حواس الإدراك، من خلالها يتمكّن الإنسان حسب رأيهم من تجاوز حدوده الدنيوية الضيقة ليتأمل أبعاد الكون وخفاياه (2). وتعتبر مخلفات هذه الأفكار اليوم من أهم الأسباب المباشرة في ضبابية الصورة النحتية المعاصرة والنتيجة عن اقتصارها الطوعى على توظيف

كما أكد «لوفال» من موقعه أنّ الأسباب الظاهرية لأزمة التّحت الغربيّ المعاصر ما هي في الحقيقة إلاّ نتيجة حتمية لأسباب داخلية، واعتبر انفتاح التّحت على ميادين الصّورة -بدءا بالصّورة العوتوغرافية ثم الرّقمية ثمّ السينمائيّة وصولاً إلى الفيديو- من عناصر حاسمة في انحسار دور العين من الميادين النحتية، كما أخرج الصّورة من مادّتها لتصبح مجرد خيالات افتراضية سابحة في فضاء الشاشات.

فما هي إذن أهم العوامل الداخلية الخاصة بالممارسة النحتية والمؤثرة في تحولات الصورة نحنا ؟



Auguste Rodin « Main crispée » avant 1910



Henry Moore - Roi et reine • 1952-53

الحاجة إلى لمس المنحوت هي صرّ - مثلها مثل البصر -
وطريقة «رودان» في التّحت بالتمسّك أنفه بالمنحوت نظر
لضعف بصره كما يصفه «بول كلودال» خير مثال على هذه
العلاقة الوثيقة بين الحواس في نشأة العمل الفنّي (4).

إنّ التّكامل بين حاسة اللمس والبصر ضروريّ لقيام
الفعل الفنّي واكتمال صورته فاللّاذة خشنة مثلاً
تختلف في ملمسها عن اللّاذة المصقولة والملساء. كما
تختلف في اللون الأبيض تختلف في إحساسها بها عن
اللون الأصفر مثلاً يصدرها الخشب القديم.

حاسة اللمس وحدها، لتعامل من خلالها فقط مع مجال
إبداعيّ يتطلب في الواقع أكثر من ذلك

ويُعتبر العزوف عن التّوظيف السّليم لكافة الحواس
لقدارة على فهم العمل الفنّي من العوامل الأساسيّة
المساهمة في قصور الصورة الفنّيّة الراهنة. فالمنحوت
الجيد يدفع بطبيعته متدوّقه إلى تلقّسه، إلى
الإحساس المباشر باللّاذة مع ما يُبصره عن بُعد أو ما
يُبصره على حدّ تعبير «ديكارت» (Descartes) في قوله:
«العمي ينظرون بالأبداي» (3).

قالبصر واللمس إذن باعتبارهما حاستي إدراك
مختلفتين من حيث طبيعة الحفقات، تجمع بينهما
مكونات نفسية، فبصريات في ساحة حسية وبمعبرة أكثر
حدة، وهذا بدوره يوضح سذاجة لأعزى معاصر
«عصمان سو» (5) (Osmane Sow) في قوله «اللمس
والبصر يتحدان ويتكاملان معا في عملي، لكنّه يحصل
أن يسبق أحدهما الآخر، فأينما نخطئ عتاي تصيب
يدي» (6). هذا إضافة إلى أن تهميش حاسة السمع
عنده في عديد مع عمل نحوي عبر اقتضاء لأحد
معاصر يهتم في عملية إدراك وتذوق المنحوتة الصّماء
التي تحمل في داخلها لغة وأصواتاً لا يسمعها إلا من
يطرق بابها. و«صوت الصمت» (La voix du silence)
كما عثر عن ذلك «مالرو» ما هو في الحقيقة إلا إحساس
بأصوات باطنة (Bruits de fonds) تنبع من كنه المادّة.
لذا المعطى الحسيّ الثالث في علاقتنا بالمنحوت الأصمّ
هو السّمع، وهو يعبّر عن بعض النّحّاتين المعاصرين إلى
الآن، من حيث أن السّمع هو أساس إدراك الصورة

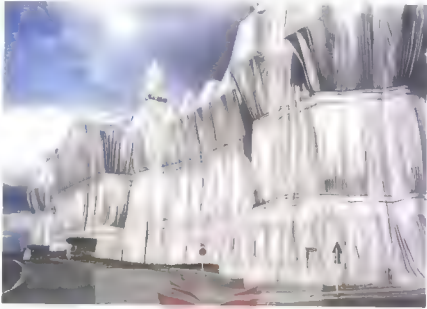
3- اعتناق الصورة من المنحوت وذوبانها في الفضاء:

إن النحت في مفهومه الكلاسيكيّ هو قبل كلّ شيء
- كيد لحضور ماديّ لصورة في الفضاء، وما الثورة التي
أحدثتها التوجّهات الفنيّة الحديثة إلا زعزعة لهذه القيم
قائمة تاريخياً. وقد بين «مالرو» (Malraux) كيف أن
منحوتة «سوسور» التي تمثّل بنية تقفّز بالحبل، تُعتبر المبدئية
الحقيقيّة لعهد انتهت فيه الصورة الساكنة للمنحوتة ذات
الطابع الثقيل والقوام الثابت والانتصاب الأزليّ، لتحلّ
محلهما صورة نحتية حديثة حرّرت المنحوت وعبرت
الفكر الحامد حوله (7).

لقد أعلن الفنّ الحديث منذ بدايته تغير علاقاته
(Tension) بين الصورة والمادّة في العمل النحتي، نبت
العلاقة التي بقيت إلى حدود قرية أساس المدّ والجزر



Constantin Brancusi «L'Oiseau dans l'espace», 1928



(Christo & Jeanne Claude, 1971-1995)

في الفعل النحتي ووسيلته للوصول إلى المستقرة.

لقد اتجه «مور» مثلاً في مسعاه لتفريغ المادة من ثقلها، إلى تعويضها في أعماله بتجويفات توحى من خلال فراغاتها بحضورها. حيث فهم «مور» أنّ القالب السالب (Le moule négatif) الفارغ يُعتبر من وجهة نظر النحات وانطلاقاً من فهمه لمراحل عمله، وعاء للملء الذي سوف يتخلله في المرحلة الموالية من إنتاج القالب الموجب (Le moule positif). فالفرغ بهذا المعنى يمثل في تصورات النحات منذ البداية إثباتاً لحضور المنحوت وصورته الغائبة / الحاضرة (8).

ولا يمثل أسلوب «مور» في الحقيقة إلا البداية الأولى لتوجهات نحتية حديثة سار أصحابها على نهجه، ف«بيكسو» و«قرقلو» (Gargallo) و«قرالس» و«تيس»

فد سار أصحابها على نهجه، ف«بيكسو» و«قرقلو» (Gargallo) و«قرالس» و«تيس»

بعد سبع سنوات من تصويره ومدة مكنة ج في عمل نحتي حديث، كما أنه ما لبث تصور «صبرا» إلى عبث النحاتين المعاصرين بالقيمة الثبيلة للمواد وبأبعاد توظيفها لصياغة صوره. فأصبحت الصورة النحتية في معناها التقليدي مدعاة إلى المخادعة والإيهام بالثبوت. كما اعتبرت المادة الطينية والمصنعة أداة للتعبير عن حقيقة وجودنا دونما حاجة إلى صور ثابتة في مخيلتنا نحاول زرعها فيها. فصار بذلك المجال مفتوحاً على الطبيعة في

إذ ما وصلت إليه ممارسة النحت المعاصر من إرساء لأشكال جديدة في التصميم والعرض واستغلال الفضاء النحتي، جعل من موضوع المنحوتة بالمعنى الكلاسيكي شيئاً يجب إعادة النظر فيه. كما أنّ النحت في صورته المفتوحة على المحيط مهّد لتويع من الذباميكية والحركة، جعلته يخرج عن حدود تشكيله المألوفة فالأسلوب البنائي مثلاً

من الأرض وللأشياء (Objects) ومخلفات الصناعة في
 على حدة. لا ر أشكال وصور نحتية مستحدثة
 ولدت بدورها أسئلة جوهرية حول هوية النحت اليوم
 وأبعاد حضوره

فهل نقف اليوم أمام صور لنحت جديد، أم نشهد
 احتصار الصورة فيه ؟



(Alberto Giacometti «L'homme qui marche», 1960)



(Alexander Calder «Le Hallebardiers», 1971)

لقد كان خروج النحت المعاصر من حدوده التقليدية وراء فقدانه لتوازناته الدّاخلية، لينساق وراء ما يفرضه المحيط، وينحرف عن رهاناته الحقيقية باعتباره ممارسة منه لها حدودها وملزماتها وأهدافها. فأضحت صور النحت في مفهومها المعاصر نتاجاً لتوحيين مختلفين، أولهم يُعتر مرثون لعن حذر، نُسط فيه النحت إلى درجة تجعل من الميؤلة منحوتاً، وثانيهما توجه يرتقي بالصورة النحتية إلى مصافّ ذهنيّ، يُصبح من خلاله المشروع النحتي مسرحاً للتصورات المجردة.

ونتيجة لكل هذا يرى البعض أنّ المشروع النحتي غربيّ المعاصر يحمل في طياته بوادر فشله رغم نجاحاته الظاهرة. فمفهوم الكلّ النحتي (Le tout Sculptural)

عند النحات والمهندس «بافسنانر» جملة يتفنن في تراكيب خفيفة تذوب بفضل شفافية مواد إنجازه في الفضاء، مثلما تماهت تماثيل «هنري مور» المقسمة الأجزاء مع الطبيعة لتُمثّل إعلاناً آخر لتماهي الصورة مع محيطها الواسع.

فالنحت في صوره المعاصرة ما هو في الحقيقة سوى تواصل بين الذات والعالم المحيط بها، وبين الجزئيّ واللامتناهي. وهذا التماهي مع العالم الخارجي جعل «كريستو» (Cristo) ليلقّ بأقمشته المباني الضخمة والأسوار الممتدة والقضاءات الزخبة، كما جعل فنّ الأرض (Land Art) أن يحوّل المواقع الطبيعية إلى مسارح للإبداع الفنيّ.

العناصر الأساسية التي ساهمت في التوترات والتأزمات التي تعيشها الممارسة النحتية لراهنة.

4 - من حركة المنحوت إلى صور متحركة :

لقد كان موضوع حركة النحت وطموح تخليصه من حموده وثباته من أهم اهتمامات الفنانين منذ عصر النهضة . فالحديث عن الحركة الثابتة (Le mouvement statique) كان عبارة عن المحاولة الأولى لبعث صورة للحياة في المنحوت منذ ذلك العصر . ويرجع

ما هو إلا وهم أسقط النحوتون أنفسهم فيه . ومفهوم النحت الاجتماعي أو النحت للنفسى ما هو إلا كلام لا تحوير الفعل فيه حدود لفظه ، كما يبقى النحت الاجتماعي من خلال أهدافه ، فعلاً اجتماعياً مجرداً من كل خصائص الممارسة النحتية بكل ما يميزها من مبادئ تقنية وأسلوبية .

من هنا يمكن القول بأن الانعتاق المتلوح للمنحوت من مادته ساهم إلى حد كبير في جوهر الإشكاليات التي يعيشها النحت المعاصر بمختلف صوره وتصويراته . كما اعتبر البعض أنّ التوفيق بين حركة مثل عصر حر من



(Cristo & Jeanne - Claude «Surrounded Islands (Les cernees)» , 980). 1983)



(Alexander Calder « Quatre Systemes rouges mobile », 1960)

فالسعي وراء تحريك التمثال الجامد دفع بالتحتاتين إلى أن يلقوا بأنفسهم في مجالات الصّورة السينمائية لدرجة جعلت من التّحات ذاتة موضعا للمشاهدة، ومن فنّ التصوير السينمائي موديلاً (Modèle) لهذه الفئة من المبدعين الجدد.

وقد كانت هذه المراحل المتلاحقة والمتسارعة في مرور التّحت من صوره الثابتة إلى صور متحركة ميكانيكيّ وصولاً إلى صور متحركة على شاشات السينما وراء الادعاء الذي جعل المخرج السينمائيّ يقدّم نفسه اليوم على أنه نخات، ويقدم أسرطته السينمائية على أنها أعمال نحتية. فبني مخرج سينمائيّ مثل «ماتيو بارني»

«غستون باشلار» (Gaston Bachelard) الحركة الحقيقية في التّحت إلى البدايات الأولى لتوظيف تقنية القولة وما نتج عنها من استنساخ لصور متكررة (9).

إذن فحلّم الانعتاق والحركة في التّحت بدأ منذ القديم ليواصل إلى اليوم في مظاهر مختلفة، تتغيّر من أسلوب فنّي إلى آخر.

وقد بلغ هذا المبحث الحركي للتّحت مبلغه مع التوظيف الميكانيكيّ لأجزاء متحركة فيه، ليصل بذلك مفهوم الحركة إلى مستوى تطبيقه فعلياً. وتعتبر الهياكل الحديدية المتحركة لـ«كلدار» و«تنقلي» نماذج دالة على ذلك.

5- خاتمة :

نستنتج، من خلال ما تقدم، أن التحولات في صور تحت المعاصر، تقدم لأشكال كبرى عكس في اختفائه تساؤلات حول هوية الممارسة الفنية نفسها خصوصاً أن عدد تحت المعاصر يعبرون بوضوح عن صعوبة تقديم مفهوم جمالي واضح لما يراه

فد، فإن تعبد منظمه فكرية وحماية قدرة على تعريف شكل تحت نوع أمر صعب نظر إلى الطبع تحتون التي تعكس صورة، إضافة إلى صعوبة هذه الممارسة التي دفعت منذ القديم بحجج "ميكال" لخبو" لتتوقف في بعض أعماله عند حدود مرحل عدم

ليدأن تحت كتعبير لفعله الإبداعية، ينبع حسب رأيه من أصل اشتغاله على الأقطاب الجاذبة المؤسسة لجوهر العمل الفني في مفهومه التقديري (10)

نستنتج إذن بأن التحوّل من صورة الحركة الثابتة في التحت، إلى صور متحركة فضاء، أمر لا يتجاوز في تاريخ التحت قرن واحد ومفهوم انسي بترنس، صاحبه إلى حد بعيد في حق مشروعته أن يشهده التحولات الفنية للتسارع والحركة في صورة شعوب بدأت قد لا كمشروع صموح فرضته صفة الروح البشرية حلاقة والمدة ينبع اليوم حدودها القصوى التي يرى البعض أنها مدعاة لتوقف عندها للمساءلة والمراجعة (11)



(Henry Moore « Figure allongée n° 5 » 1963/64)



(Shigeo Kudo, "The Yellow House" (De Champs-Élysées), 1975/76)

التحت اليوم في الحقيقة محطة جديدة من محطات تطوّر ميدانها المتواصل، كما لا تمثل في رأيي الهزات والتأزّمات التي عاشها تاريخها، بدءاً بما شهده عصر النهضة من جدل حول القولية والتحت المباشر، ومروراً بالرفض الذي مُني به أسلوب «رودان» في تحتة لـ «بلزاك» (Balzac)، وصولاً إلى ما تعرّضت له بنائية «بالسار» من انتقادات، سوى محطة جديدة من محطات تطورها.

ويبقى تاريخ التّحت رغم كل ذلك حافلاً بالعديد من الهزات والتحوّلات التي كانت وسوف تبقى سبباً وراء تحوّل نظرنا إليه وفهمنا له. فصور التّحت التي كانت تُرفض سابقاً أصبحت مقبولة اليوم. وتبقى عملية تصور صور جديدة له ما هي في الحقيقة إلا سؤال حديد يفتح بطرحة على ما هو غير مألوف ومغاير.

اكتمالها. فهي هذا التّحت الذوّب وراء صور من سراب استحال عليه بلوغها هو الأمر نفسه الذي أوقع التّحت «رودان» من بعده في «بوابة جهنّم» (la porte de l'enfer) التي لم يخرج منها ولم ينها بموته.

إن السّعي وراء الصورة المستحيلة كان سمة من سمات التّحت منذ القديم، دفعت بهذا الميدان إلى تأزّمات عانى منها كلّ نحات الذي عاشه كل من «ميكال أنجلو» و«رودان» تواصل مع «جياكوماني» وغيره من المبدعين وأقضى مضجعهم.

إن صورة المنحوت ومنذ عصر النهضة حملت في طياتها بوادر إشكالياتها، وما فكرة الصورة المتتية والمكتملة في ظلّ التحوّلات الفكرية المتواصلة إلا دافع للبحث والمغامرة. كما تعتبر التّورات التي تمشيها صور

- 1) Louvel (Roland), La sculpture sous haute tension, L'Harmattan, Paris, 2004.
- 2) Voir - Didier Bago (Jean), Christine EHM, L'ABCdaire des cinq sens, Flammarion, 1998.
- 3) Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit, éd. Gallimard, Paris, 1964, p. 37.
- 4) « Rodin était très myope. Il travaillait littéralement le nez sur sa sculpture, une énorme trompe de sanglier, sa terre glaise et son modèle il avait le nez dedans, les mains dedans. Sa sculpture est plus faite pour le toucher que pour l'œil. De là le thème qu'il a souvent employé, des larges mains créatrices. De là aussi le côté chiffonné, malaxé et tripoté de ses sculptures » Claudel (Paul), Journal, T.I, Janvier 1930, p. 898.
- « Claudel rejoint tous ceux qui associent la plénitude de la chair et la densité de la matière à des pesanteurs qui interdisent toute élévation spirituelle. Il est de ceux qui privilégient la vue au détriment du toucher », Louvel (Roland), op. cit., p. 63.
- 5) هو نحات إفريقي معاصر، ولد في دكار (Dakar) عاصمة السنغال سنة 1935، قام بالعديد من المعارض في أوروبا، كما أنّ له العديد من المجموعات النحتية مثل «الزولو» (Les Zoulous) وغيرها. يعمل ويعيش في مسقط رأسه.
- 6) المرجع نفسه، ص: 18
- 7) Voir - Sterckx Pierre - Picasso l'Acrobate et le bricoleur, in - Picasso sculpture », Beaux Arts collection, Juin 2000
- 8) « L'absence de quelque chose joue souvent le rôle de composante active d'un percept. Dans ce cas, la connaissance visuelle est également en cause [...] voir le vide est placer dans un percept quelque chose qui en fait partie tout en ne s'y trouvant pas, et remarquer cette absence comme une propriété du présent » Anheim Rudolf, La pensée visuelle 969 Flammarion, Paris, 1976, p. 96.
- 9) « Gaston Bachelard expliquant que la taille privilège la forme, alors que l'action du modeler est, tout au contraire, fondée sur les propriétés de résistance et d'élasticité du matériau " Le sculpteur devant son bloc de marbre est un servent scrupuleux de la cause formelle. Il trouve la forme par élimination de l'informe. Le modeler devant son bloc d'argile trouve la forme par la déformation, par une végétation rêveuse de l'amorphe. C'est le modeler qui est le plus près du rêve intime, du rêve végétant », Florence (De Méredieu), Histoire matérielle et immatérielle de l'art moderne, p. 98.
- 10) Voir - Dagen (Philippe), « L'art total de Matthew Barney », in : Le Monde du 13 - 10 - 2002 - Guern (Michel), « Matthew Barney, Le corps de l'imaginaire », in : Le Monde du 13 - 10 - 2002.
- 11) « L'automate n'est pas seulement une statue équipée d'un mécanisme intérieur, mais une projection en puissance des mouvements de l'homme dans l'espace qui l'entoure. Ses ambitions comme ses limites sont inscrits dans ses leviers et ses pivots. L'automate reflète autant le labyrinthe intime du corps que la grande mécanique de l'univers où il se mue » Comar (Philippe), Les images du corps, Gallimard, Paris, 1993, p. 95.

قصص قصيرة جدًا

ساسي حمامر (*)

الكف والطريق

أخذ كفي بين يديه عنوة... لم أجذبه... تركته ينظر إليه كما يريد. يتعزس في خطوطه كما يحلو له... يتابع خطوطه إلى حيث يريد ..

هذا خط الحية إنه قصير... شعرت برجعة تهربي... حيثك قصيرة .. ارتعدت فرائصي... مستعيش على الكفاف .. ماء بارد كالثلج صب فوق رأسي... القفر سيكون غمليتك الذي لن يفارقت أبدا... هذا خط الزواج... شعرت بحرارة تحتاحني... انظر... انظر... ينقطع في مناسبتين... ستتزوج مرتين... لن تعرف السعادة والاستقرار العاطفي... الحرارة أصبحت لا نطاق... تدفقت سيول من العرق من كافة مسام جسدي... جذبت يدي بقوة صالحا في وجهه :

- أنت كذاب... دجال... تدعي كذبا قراءة الكف... لماذا أغلقت في وجهي جميع الأبواب ؟ أوصدت جميع المنافذ... وأدت جميع الآمام... دفنت جميع الأحلام...

ضحك وقال بصوت هادئ :

- لماذا كل هذا الانفعال ؟ ألم تقل أنك لا تؤمن بهذه

السخافات ؟

طال الطريق واستطال وامتد حتى حلنا أننا لن نصل إلى المدينة الراضية في قلب الصحراء. دبّ القلق في النفوس وران عليها فتناوم البعض وتظاهر البعض بقراءة الجرائد والمجلات. وتعلقت عيون البعض بهذه الرمال الصفراء الممتدة إلى اللانهاية... انتهيت من قراءة عماديق الجريدة طويتها ووضعتها بجانبني... تملل أحاسيس إلى جواربي طلب الجريدة... نظر فيه قليلا ثم أرجعها إلي

شرع يعلق على بعض الأحداث... لم أرد عليه غرقت أكثر في صمتي .. واصلت عيناوي التسكع خارج الحافلة... بدأ يحدث نفسه عن الطقس وعن الواحات وعن الصحراء وعن فوائد السخلة... وعن... وعن... تظاهرت بعدم سماعه... إلتمت إلى ورفع صوته... سقطت الحجب بيننا وتغطمت الحواجز وأصبحت أشاركه الحديث... نظر إلى كفي وقال متعجبا :

- كم هي عميقة خطوط كفك !

جذبت كفي فأردف :

- أنعلم أي أجيد قراء الكف ؟ هل تريد أن أقرأ لك كفك ؟

- لا أؤمن بهذه السخافات !

(*) كاتب، تونس

المحفظة

- جوالي ... سرق جوالي ... أمسكوه ...
ارغى شاب من عربة المترو ... جرى وراءه آخرون ...
كثر الهرج بالعبدة ... تسللت الأيدي إلى الجيوب
تفتقدها وإلى الجوّالات تتحقّق من وجودها وإلى المحافظ
تتحسّسها ...
- حلزتها ... قلت لها أنهم لا يصعدون إلّا في
العربة الأولى ... أعرفهم جيّدا ... لذلك لا أصدق فيها
أبدا ... قبل أن يأتي المترو أبتعد عن المتظرين وأفرغ
جيوبى الخارجيّة ... أعرفهم جيّدا ... أفرغ تلك الجيوب
أمامهم ليلتعدوا عني ... لا تنفي شرهم ... أضع كلّ ما
أملك في هذا الجيب الدّاخلي ... محفظتي ! ... آه
محفظتي ! ... لقد سرقوا محفظتي ! ...

الحكاية

حكى الحكاية : خير ، فرح ، أمل ...
استمعوا بانتباه صامتين ...
تجمّع أهل الحيّ في الساحة ... تحت الجدران ... أمام
المنازل ... تحت العمود الكهربائي ...
تساءلوا ، التمتع العيون دهشة .
انتظار ... قلق ... هواجس ... علامات استفهام ...
صحت القاعة ضحكا ... قهقهة ...
غيبة ... رجوع أهل الحي إلى منازلهم مطأطئي
الرؤوس ...
قال أحدهم هذا موضوع قصّة قصيرة جدا ... كل
واحد يكتب قصته ...
رجع إلى البيت ... أعاد القصّة ... قلبها ... فحصها ...
أعادها مرّة أخرى ... وضع القلم وترك الورقة ...

قصص قصيرة جدًا

معمودة بويكر (*)

1- سترة الجوخ

وقف وسط سوق الملابس القديمة عند ذروة الحركة . تهز أعضاء جسمه موجة من الضحك الهستيري . ما فتئ يتأمل بمزيج من الحلق والفرح الطفولي السنة النيران تتناوش سترة الجوخ التي ابتاعها منذ ما يقل عن العشر دقائق ، إثر مناقشة لسعرها مع الناحر الذي حزن مصرًا على عرصه . مدركا لمدى حاجة الرجل إليها ورغبته فيها . نقيه بكل ما تيسر في قاع جيبه وهو يطوي كنزهِ الثمين تحت الجلب . على أنه وهو يغادر السوق أن يقلب مرة أخرى سترة الجوخ ويعيد تحسّس قماشها وبطانها ، مؤكداً لنفسه صفقته الزابحة تستمر مكانه . جمحظت عيناه . ارتخي فكّه السفلي وارتعش حاجباه ، ثم ما لبث أن ألقي بالستره من يديه كمن يتخلص من عقرب . راح يقلب في جيبه . يحركة سريعة ودقيقة أشعل عود ثقاب وثبت شعلته في بطانة السترة .

لم يكتوثر حلقة الفضوليين الحائرين وقد اتسعت من حوله . كان الغيظ يلدغ ملامحه وعيناه شاخصتين في ذؤابات ستّ لنجمة تتناوشها السنة النار . . في حين طفقت شارة المزود الأصلي المثبتة في القماش المحترق تنائر قذائف في غارطة كيانه .

2- على الثنات

قرّر أن يخرج هذه التي شغلته عبر الكمبيوتر وذبلدت «الثنات» إلى واقع يومه وليله ، فتمتلى العين مدق الحياة من وجهها وجسدها ، وينعم السمع بنبرات صوتها وينشق عطرًا وأنفاسها عن قرب .

جاءت من مدينتها في شمال البلاد .

جاء من قريته في جنوب البلاد .

جلسا على ناهية مقهى من مقاهي العاصمة .

انقضبت ساعة زمن وسقط الصمت بينهما . راح هو ينقر بأنامله على لوحة مفاتيح وهمية ، وانشغلت هي بتفقد إرساليات هاتفها المحمول .

قال فجأة تتنازع الكلمات على لسانه بنبرة من يسعى للتخلص من واجب ثقيل :

- هل زرت المتحف؟ ... هل تريدان الذهاب إلى المتحف؟

ابتسمت . أجابت في ارتباك :

- ولماذا المتحف تحديدًا؟

- هكذا؟ لا أدري .. في الحقيقة . . .

قاطعه صوتها بحجب مكالة هاتفية لم يسمع لها رنين

(*) كاتبة ، تونس

وشحمها وهو يمد إليه الصحيفة التي اشتراها منه لتوه
قائلا:

- أرجوك يا ابن الحلال... أقطع لي من هذه الجريدة
الخبر الذي يتعلق بزيادة الأجور واحتفظ بالبقية...

5 - طقوس

مساء غيب آخر كانت تجمع قرب حوض الخييزة الإفريقية
نقايات كروتون وأوراق لتضم فيها النار. تجلس على
حافة الحوض. بانهار طفولي تشخص عينها السوداوان
الواسعتان كعيني غجرية في اللهب، وكمر ينقضى لغزا
ما تتعقب نظراتها تعرجات الألسنة النارية. نهز حاجبيها،
يغمر ملامحها خشوع. أخيرا، مع خمود آخر ألسنة اللهب
وقد تبعر السخام على جليز الفناء وشوه ستائر النوافذ،
تغادر المكان ميممة مرسما، وتشرع في وضع الخطوط
الأولى لرسم جديد. وفي عينيها تراقص ألسنة اللهب.

6 - المتربص

لا شيء يلفتني بأنه متسول.
لا شيء يلفتني بأنه صعلوك. كان جلتي أن لا مشكلة
لديه مع الحرج.

يقطع الشارع بلا حذر، بين زعيق أبواق السيارات.
يجوس بنظراته بين موائد المقهى. إحدى تلك المقاهي
العصرية الأنيقة حيث يمكنك أن تتناول على ناصيتها وجبة
غداء سريعة، في أكبر شوارع العاصمة وأشدّها حركة، تحت
مظلة عملاقة بلون القش. المهم أن تتحمل أزيز محركات
السيارة وصخب المازة وأيضا أمين قُصُولي تمرّك بن الحلد
والعظم وتراقب مائدتك بدقّة استعدادا للاقتراب منها حال
مغادرتك، في الوقت المناسب قبل حلول النادل.

ارمى الرجل الخمسيني خلف مائدة خلت لتوها من
الزبون. امتدت يده بحركة سريعة إلى بقايا الصحن.
أسبل جفنيه مطمئا وغرز تواجذه في قطعة السندوتش
التي التقطها يمينه، في حين طفت أصابع اليسرى نحو

إشعار.

آه قلت إنك ستعودين بالسيارة الآن... أعود
معل. حِتد هذا يريحني من عناء القطار.
أفقلت الخط... أو هكذا تظاهرت.

ابسم.

ابسمت

قالت: يجب أن أمضي.

قال: طبعاً... سعيد برؤيتك مباشرة...

أومات رأسها وهي تنفد حقبة يدها متمسة:
- أنا أيضا.

أصر بنبرة صادقة وهما يفترقان:

- لا تنسي... كوني on line هذه الليلة... لذي
حديث طويل.

3 - موضوع إنشاء.

قالت المدرسة تعيد على تلاميذها نص موضوع
الإنشاء:

«قضيتم بعض عطلة الصيف على شاطئ البحر، صفوا
البحر».

أطالت التلميذة الجالسة في آخر الصف تأمل ورقتها
البيضاء. قيل رفع الأوراق، كتبت بخط واثق:

«لم أذهب إلى البحر.

قضيت العطلة أبيع الخضار مع أبي.

لا أعرف البحر إلا في رائحة جارنا... بانع الشمك.

4 - بيت القصيد

اندثت بانع الصّحف من العامل الذي وقف أمامه في
زّي المصانع الأزرق، يمتزج عرق جسده بدهون الآلات

الحياة الثقافية

أَمِيرُ الرُّؤَى

المكي الهادي (*)

- 1 -

لَا مُسْتَقَرَّ وَلَا تَوَقُّقَ إِلَى وَسْءِ

لَوْ انْصَرُّوا حُلُمِي

مَا شَرُّكُوا لَعَنِي

فِي التَّمِيهِ حَتَّى غَدَا

تَمِيهِ أَنَا وَطَنِي..!

وَحُلُمِي الْمَاحِضُ فِي هَذَا الوجودِ سُدَى

وَحُلُمِي أَمُوتَ فَلَا خِلَ يُكَمِّنُنِي

أَمِيرُ فِي لَعَنِي، كَالظِّلِّ مَرْتَكَا،

أَضْغِي إِلَى نَهْرِ الْأَسْلَافِ يَغْبِرُونِ

حَتَّى أَغَادِرَ هَذَا الْقَحْطَ يَلْزُمُنِي

أَنْتَى مِنَ الْحَمَحَمَاتِ الْبُكَرِ وَالْفَنَنِ

طَيْرِ الْأَسَاطِيرِ، كَالثَمَرِ أَنْ يُلْهَجَ

بِالْإِعْجَازِ مُشْتَعِلًا، فِي صَوْنِهَا الْوُثْنِي

طَيْشُ الْبَنَاتِيعِ فِي الْأَعْمَاقِ ذَائِعَةً،

- 2 -

خَلَقْتَ مِنْ ضُلْعِي الْمُغْرَجَةِ امْرَأَةً،

وَنَهَتْ مُنْخَطِفًا فِي وَجْهِهَا الْحَسَنَ

خَبْنَاتُ فِي فَمِهَا جَمْرِي وَأَسْنَانِي

وَفِي صَفَائِرِهَا خَبَائِثُهَا عَدْنِي

(*) شاعر، تونس

أَضَاتُ سَمَسَ صَبَاحًا يَضْحَكُنَّهَا،
وَرَحْتُ أَعْبُدُهَا فِي السَّرِّ وَالْعَلَنِ
فَمَثَلَهَا فِي دَمِي أُسَيِّ وَأُنْدَلِسِي
وَأَيْتِي فِي زَمَانٍ لَيْسَ يَفْقَهُنِي
فَمَثَلَهَا إِزْمَرْدَاتِ الْعِمَادِ عَفَتْ
فِي الْقَاعِ مَعْمُورَةً، أَوْ جَنَّةِ الْيَمَنِ
لَوْ أَنْصَفُوا حُلِيِّ

مَا شَرُّدُوا لَعْنِي

فِي النَّبَةِ حَتَّى عَدَا

تَيْبِي أَنَا وَطَنِي!

- 3 -

أَنَا سَرَفْتُ مِنَ السُّخْبِ الشَّرِيدَةِ شَيْئًا
غَامِضًا، وَكَتَبْتُ النَّسْعَ فِي الْعُصَنِ
أَنَا أَكْتَوَيْتُ بِأَوْهَامِي، وَضَيَّعْتِي
ضَوْءَ بَشْعِشَعٍ فِي الْأَخْشَاءِ يَبْهَرُنِي
أَنَا اخْتَرَفْتُ بِتَرْحَالِي، وَشَرَّدَنِي
شَوْقٌ إِلَى وَطَنِ فِي الْقَلْبِ يَسْكُنُنِي
أَنَا أَمِيرُ الرُّؤْيَى فِي الْكَوْنِ سَيَلَّنِي

وَعَشْبَةُ السَّبَبِ الْوَحْشِيِّ تَقْتُلُنِي
سَرِيرَتِي الْمَاءُ، فِي شَطَائِهِ أُمُرُ
مِنْ الزَّرْقَانِ الْمَدَى، لَوْلَا لَمْ أَكُنِ
لَوْ أَنْصَفُوا حُلِيِّ
مَا شَرُّدُوا لَعْنِي
فِي النَّبَةِ حَتَّى عَدَا
تَيْبِي أَنَا وَطَنِي!

- 4 -

أَكَلْنَا الزَّنَجَكُ فِي لَيْلِهَا امْرَأَةً،
اسْتَنْفَذْتُ فِي دَمِي أُخْرَى لِزُرْبَكُنِي
وَكُلَّمَا انْكَسَرَتْ زَيْتُونَتُهُ وَتَكَثَّ

فِي النَّبَةِ مَسْرُجَةً، أَبْلَى الْأَسَى بَلَدُنِي
أَنَا شَهِيدُ الْعَصَافِيرِ الَّتِي انْتَحَرَتْ
فِي أَفْهَامِهَا، وَهَوَتْ فِي ظُلُمَةِ الدَّمَنِ
قَدْ دَمَّرْتَنِي شُرُورُ الزَّمَلِ، وَانْسَحَقَتْ
مَبَاهِجِي عَيْنًا فِي قَبْضَةِ الْكَفَرِ
هَذَا أَزْدَدَانِي بِخَيْرِ الرَّفَضِ أَكْتَبُهُ،
وَعُصْنِي، وَأَحَاسِيسِي تَعْلَمُنِي

لَوْ أَنْصَرُوا حُلِيِّ
مَا شَرُّكُوا لُغَيْبِي
فِي الثَّيْبِ حَتَّى غَدَا
نَبِيهِ أَنَا وَطَنِي!!

- 5 -

صَرَخْتُ فِي دُرُوزَةِ الْحُسْرَانِ سَيِّدَتِي
شِعْرِي دِمَائِي أَنَا، شِعْرِي سَيِّدَتِي
أَصَابِعُ الشَّعْرَاءِ النَّارِيضِ أَسَا
أَرْسَلْتُهَا نُذْرًا، فِي عَفْرِةِ الْحَرِّ

أَعْبِرِي لِي لُغَيْبِي حُرًّا، أَوْسَعُ فِيهَا
الْإِنَّمَرُ، أَخِيرَهَا فِي صَخْرَةِ الرَّمْلِ
فَالشَّعْرُ مُعْجِزَتِي فِي الْكَوْنِ، أَكْتُبُهُ
مُسَافِرًا فِي الصَّدَى طَوْرًا، وَيَكْتُبُنِي
أَكَادُ أَبْصُرُهَا الْأَنْطَارَ فِي أَفْقِي
قَلْبِي عَلَى مَطَرٍ يَهْمِي... وَيَغْمُرُنِي
لَوْ أَنْصَرُوا حُلِيِّ
مَا شَرُّكُوا لُغَيْبِي
فِي الثَّيْبِ حَتَّى غَدَا
نَبِيهِ أَنَا وَطَنِي!!

ARCHIVE

نصف مقعدٍ لاصطياد لحظات جميلة

محمد سليمان (*)

مثل راية الحدادِ هذه

كلّ دمةٍ يا أُمي

لم تكن لي

كل بكاءٍ صادقٍ

ربما

لم يكن من القلبِ ذاته

رأيت إحدى وثلاثين كوكباً

ولم أُرني

مهداً

مثل شراعٍ فقيرٍ

.....

أكتبُ

مثلما كتبَ بابلو نيرودا

عن منعِ الحياةِ والعيشِ

استسلمُ للدمةِ عارِفةٍ

تحت لسانِي

أرى الغيرَ نافذةً

بعدها أغلقُ الصبرُ

دكانه

فمن يعيد لي ..

حذائي الذي يشبهني

ثم يتسلُّ

(*) شاعر، مصر

لكن الصبر نفذ

وسقطت كواكبي في الحب

الحياة لا تعني بالضرورة شيئاً

والدمعُ الخالصُ

مثل طائفة ورقية

هرب

وحذاثي ضاع

ثمة لحظة تأتي

ومع ذلك لا تمسح الفرح جيداً

كل مرة تمنحني التوهمات

ظلي

أيا ظلي

كيف تبدو مضيئاً

وأنا خافتُ

وكيف لم أفهم

أنك لي

سورٌ للحديقة

وبابٌ لتلقي

صورٌ عائليةٌ

ورقاً

حصي في جيبتي

زمناً أهلاً بالخسارات

نصف متعدي

لاصطياد لحظات جميلة

كي أستطيع الكتابة

عن متع الحياة والعيش

لم نخفي الطبيعة

ولم يمنعني الأمر

أكتبُ

لا لأطلق دمعاً عابرةً

أو لأقصص رؤيائي

بل لأنسى

فليست الحياة بالضرورة

هي الرهان الأنيق .

ظلال الغياب

تاجي المجلاوي (*)

سلام طرقي
علا كالهباب
بصدّ الزّياح
وعسح وجه السحاب بأزراره المفتلة
للريح أن تلبس ما تشاء
من الأرجوان المعطر
بأخبار كل اللّواني يردن الزّواج
ومن لا يردن فظلّ البريد
يرفّ بأسراره المرسلّة
لا تكتبوا لي حرف
على جبهة الزّيح حين نهب

يسمر السحاب على ضفّة مهمة
تُرى هل يُقبل ماءً بلا شفتين
أم يسمر بليل
على منقطة مُقبلّة؟
سحاب إذا ما عملا
حطّلت الزّيح أوزارها
على ساحل عمرة تنكّر بالمسألة
فاستوى واقفا
كجندي تلا في الحروب بيانا
ولم يتلعثم
واستعان ما ذكرته به المهزلة

(*) شاعر، تونس

فكّلتُ الحروف إذا ما اشتتها الرياح

بدت مهزلة

بمز الشحاب

على فكرة عابرة

حطّ فيها الشراب جناحا ونامر ككّلتُ أمير

على مخدع الساحرة

سحاب يرش ظلالا

على كّلتُ نل

ويصحو كشمس الحب

على غفلة أسرة

ههنا واحة

من عمى الليل <http://Archives-Saahit.com>

حين استراحت على ظلها

ساعة واستراحت

من الواحة الموحلة

ومذّت جناحا كما الحيمة المانقة

وهذا الشحاب استطاب من الزاحة موعدا

في المياه التي لا ظلال لها

وهذا الشحاب غياب

على الضفة الواقعة

واجمر كمنصافة خائفة

للريح أفاها الحابسة في ثنايا الشحاب

وأنيابه العابسة

تنفت ما لديها من الغيمر

في البسمة الهامسة

سواء تراءت لها الشمس

في لمة خاطفة

نظار الغبار

وحطّ القصيد يديه

على ساحل عمره

واستوى عاطفة

وهل يستوي الظل

والشعر

خار من العاصفة.

مكتبة الحياة الثقافية

تأليف عبد الرحمن مجيد الربيعي

«أغاني الحياة»

لشاعر تونس أبو القاسم الشابي
في طبعة أنيقة فاخرة

رغم تعدد طبعات ديوان «أغاني الحياة» لشاعر تونس الخالد أبي القاسم الشابي الذي احتفلت تونس وعنده من البلدان العربية بمناسبة مرور مائة عام على ولادته (1909) وتعددت طبعات أعماله الشعرية إلا أن الطبعة التي أصدرتها دار نقوش عربية بتونس تعدّ الصيغة الأكثر ألفة. غلاف سميك وورق خاص وحروف واضحة وقلم أظفك الدار على هذه الطبعة اسم (طبعة المائوية).

وقد ارتأت الدار الناشئة أن تضيف لهذه الطبعة دراسة عميقة للديوان وحياة الشاعر وقد أنجزها الناقد والباحث الجامعي د. مصطفى الكيلاني الذي جاءته دراسته (المقدمة) تحت عنوان (وجع الكتابة - روح الحياة، أو مغالبة الألم بالأمل).

وقد توزعت هذه الدراسة على مجموعة عناوين أولها (ديوان «أغاني الحياة» لأبي القاسم الشابي ما بين منظور التعاقب التاريخي والقراءة السيميائية) وثانيها (في الدلالات «أغاني الحياة» العنوان) وثالثها (في القراءة السيميائية تحديداً) حيث يرى أن (قصائد «أغاني الحياة» متعاقبة تبعاً لمنطق قرائي يصل بين ذات النص وذات متقبلته) ويوزعها كالآتي : أ - مائة الشعر - ب - (الطفولة)، ت - (الوجود)، ث - (الحرية)، ج

- (الجمال)، ح - (الحب)، د - (إرادة المقاومة)، ذ - (الحكمة)، ر - (الألم، الأمل).

أما رابعها (من قبيل الخاتمة) حيث توصل إلى القول: (الدلالات المرجعية على اختلافها. والقصائد على وفرتها هي أصده لمسى الشعر الغامض الذي هو بعض من سر الروح وسر الوجود في ذات الحين. وذلك «الشعري» يحمل عذبة إمكانات إشاء القصيدة بما تحقق كناية وما يبرغ إلى التحنين لولا انفضاء التجربة بالوفاة. لأنه بمثابة الد - قل الواصل بين الصمات ومختلفها إذ يتولد عنه المعنى ويمكن اللائي أو اللا معنى أيضا. كذا الشعر بمقاربة هذا «الشعري» الواصل بين مختلف الدلالات المرجعية).

كما يتوصل إلى القول : (وكما تنتصر الذات الشاعرة لقيم الطفولة والحرية والحب والجمال وإرادة المقاومة على الألم تحول مأساة الوجود وفاجعة الموت إلى فن جميل يقارب الوجود وما في الوجود بمنظور «الحياة» كما هي ومثلما يراها الشابي ضمن إحدى شهاداته عن الشعر : «إن الشعر هو الحياة نفسها. في حسننها ودماستها، في صمتها وضجتها، في هدوئها وثورتها، في نومها ويقظتها وفي كل صورة من صورها ولون من ألوانها).

هذه الطبعة الاستثنائية هي هدية جميلة لهذه الذكرى التي أثمرتها احتفالات وتذوات وإصدارات وبرامج أذاعية وتلفزيونية.

وقد جاءت طبعة «أغاني الحياة» في 283 صفحة من القطع الكبير.

وقد تم الطبع في المغاربية للطباعة والنشر سنة الطبع 2010.

«مرآة الغريبة»

مقالات في نقد الثقافة»

للدكتورة شهلا العجيلي (سوريا)

صدر للباحثة والروائية السورية د. شهلا العجيلي كتاب بعنوان «مرآة الغريبة - مقالات في نقد الثقافة» ويضم مجموعة من المقالات القصيرة التي جمعتها المؤلفة بين دفتي هذا الكتاب بعد أن نشرت معظمها في عدد من الصحف والدوريات العربية، منها ملحق «الثقافة» الصادر عن جريدة الجزيرة السعودية.

وهي مقالات غنّاء بالتنوع والدقة واللمحات الذكية في انتباهه لا يقدر عليها إلا المبدعون.

تهدي كتابها هذا إلى والديها، وفي توطئة كتابها تقول المؤلفة : (هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبها بين 2005 و 2008) ثم تعدد الفضاءات التي نشرتها فيها. لتقول: (إن ما يجمع مقالات هذا الكتاب هي فكرة نقد الثقافة ذلك أن كلا منها يقارب ظاهرة أو معنى في الثقافة العربية الإسلامية قديمها وحديثها، يسطو على الماحة أو حدث ما، يقدم زبد المقالة التي تناقش ذلك الموضع أو الظاهرة، أو تتابع تطورها التاريخي أو تستشرف أفقا لعلّ لها).

وتذكر المؤلفة المسوّغ الذي جعلها تقدم على جمع هذه المقالات في كتاب : (عدا عن أهمية فكرة نقد الثقافة إن هذا النوع من الكتابة الأدبية قد تمّ تأطيره بالكتابة الصحفية، مما يجعل المقالات مهما كانت ثمينة تتلاشى من العدد الورقي من الصحيفة أو تسقط بالتقدم من على شبكات الأنترنت).

ووجهة نظرها هذه صحيحة حيث كانت وراء إقدام عدد من الكتاب على جمع مقالاتهم في كتب لأن (الكتاب الذي يجمع هذه المقالات يضمن لها حضورا مستمرا بين يدي القاري) كما أضافت الكاتبة موضحة.

وعندما نستعرض المقالات لا ندري أيها نتوقف عنده ونورده مثالا. نتوقف مثالا عند مقال لها عنوانه «لماذا سرقنا الرواية؟» تورد قولاً على لسان «زوربا» بطل رواية

كازانتراكي الشهيرة جاء فيه : (إننا لم نأكل ولم نشرب ولم نحب بما فيه الكفاية إننا لم نحي بعد).

وتعلق عليه تعليقا نابها : (ويبدو أننا لهذه الأسباب نتسكك بالرواية، فنحن لم نشبع بعد، وربما لا نملك وقتا لتكمل طعامنا وشرابنا وحبنا. ولا وقت لدينا للحياة، لأننا محكومون بالموت).

وتوضح أكثر بشيء من الاستدراك : (الرواية وحدها تمنحنا فرصة أن نعيش حياة إضافية، عبر حيوات أبطالها. وتكوينات مجتمعاتها، وتمنحنا في الوقت ذاته، الشعور بالرحابة، فهي النوع السردى الذي يستوعب غيره من الجنس السردى أو غير السردى).

وربما كانت المؤلفة وهي تورد هذا الرأي تقدمه من خلال تجربتها الخاصة في كتابة الرواية (لها رواية متميزة عنوانها «عين الهر» التي حصلت على جائزة من وزارة الثقافة الأردنية أخيراً).

وفي مقال آخر لها عنوانه «نجمات شيراز» ترى أن كل رجل يجب أن يكون نسخة محدثة محاكية للنموذج الذي قرره الشعر: أن يكون قويا، كريما، شهما، غنيا، عفا (الذي نسخة من أن هما، فهو يفض الطرف عن جارته، لكنه خارج الخيال أشبه بأمرئ القيس) وتستدرك حتى لا تنعم : (أنا أقول: يجب أن يكون لا أقول هو كذلك، أو يستطيع أن يكون).

والشيء نفسه ذهبت به إلى المرأة فترى : (كل امرأة تحب أن تكون مدللة، ذات حسب ونسب، عفيفة، متمتعة، حاضرة البديهة ومثقفة أيضا، وطبعا حسناء، ومقاييس الحسن ما تزال كما قررها الشعر العربي على الرغم من اجتياح النموذج الغربي الذي انضوى في مراحل كثيرة تحت لواء النموذج العربي أيضا).

عدد مقالات الكتاب (51) مقالا، يميزها التنوع بحيث تشكل رحلة قرائية مفيدة وممتعة معا.

جاء الكتاب في 230 صفحة من القطع المتوسط، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت- عمان) سنة النشر 2009 لوحة الغلاف مهداة من الفنان السوري معد يكن بينما قام بتصميمه الفنان العراقي علي الحسيني.

«ديوان مدينة الأنقاض» لمحمد الخالدي (تونس)

ديوان جديد ينضاف لمدينة الشاعر التونسي محمد الخالدي وعنوانه «ديوان مدينة الأنقاض» ويأتي هذا الديوان إثراء لتجربة هذا الشاعر المتميزة بعد دواوينه: قراءة الأسفار المحترقة/ كل الذين يجيئون يحملون اسمي/ المراتي والمآقي/ سيدة البيت العالي/ مباح/ وطن الشاعر/ من يدل الغريب؟/ قصائد الشيبه.

وقد أضاف الشاعر لتجربته الشعرية تجربة سردية فكتب رواية بعنوان «سيدة البيت العالي» وهي إعادة كتابة سردية لديوانه الحامل للاسم نفسه، وله في (السيرة) كتاب بعنوان «ما تجلوه الذاكرة ما لا يحوه النسيان».

وللخالدي كذلك تراجم كثيرة منشورة في المجلات العراقية في سنوات دراسته وإقامته ببغداد (1972 - 1983) وله أيضاً كتابان مترجمان هما: (الديمقراطية ما بعد الشمولية) و(قصائد الشبق المحطر).

والخالدي من الشعراء العرب الذين كتبوا قصيدة صوفية جادة منطلفاً بتجربته الشعرية والروحية على خلاف تصائد التصوف المتسعة وليلة الموضة الشعرية التي تأخذ إليها بعض الشعراء العابرين.

بهذه الخالدي ديوانه هذا : (إلى روح الصديق العزيز الشاعر الطاهر الهمامي الذي كان شاهداً على ولادة هذه القصائد) كما ورد في نص الاهداء.

في تقديم دال تعرف على (السالك) وعلى شيخ جليل يمر به (أثناء معراجها ببادية شبيهة ببادية العرب. ذكرته بعض معالمها بمراتب صباه).

وعندما وجد السالك نفسه في حضرة الشيخ الجليل ذي اللحية البيضاء التي وخطها الشيب، وكان يجلس على صخرة من الغرائث الوردية، قال له الشيخ مرحباً: (انتظرتك طويلاً كي أودعك هذه المخطوطة التي آلت إلي في ما أَل من أسرار هذه المدينة قبل زوالها، وإعلم أن فيها ورقات لك أن تنشرها وأخرى وهي الأكثر عدداً تحفظ بها لنفسك ولا تدعها أبداً لأن فيها من الأسرار ما لا طاقة لعامة الناس به).

وقد رسم له علامتين أحدهما على المسموح بنشره والثانية على غير المسموح بذلك.

وهكذا يضعنا الشاعر في عالم ديوانه الذي سماه (ديوان مدينة الأنقاض).

وقد وزع القصائد الأولى على هيئة ورقات بدءاً من (الورقة الأولى) وما بعدها في العدد.

كما استعان الشاعر بالرسوم والعلامات، والمُتمعن في قراءتها سيتأكد من عمق سير الشاعر للعوالم الروحية التي ولجها.

ويستعين الشاعر باللغة التراثية دون أن تفقد قصائده حداثةً ونكهتها الجديدة.

ونقرأ من (الورقة السابعة) :

(منذ ثلاثين عجايف

وأنا أحرس سجناً مرمياً في الصحراء بعيداً

يلوي المشربون وصوفيون اصطلموا

فأباحوا المحظور وباحوا بالمستور

ويؤوي معتمون أقاموا

جمهوريات فاضلة في الحلم

تجر البعض وفر البعض

وأعدم من أجدم منهم شتقاً أو ذبحاً لا أدري

وأنا باق في السجن

أدير المزلاج صباح مساء

لأقع وحدي في سجنِي)

وهذه الورقة مفضة بـ «سجان».

ويتعدد من مضوا على هذه الأوراق مثل :

صاحب خان/ حكواني/ مهرج السلطان/ أحد شعراء

البلاط/ عزّاف/ حفار قبور/ مجنون/ قوادة/ محارب

قديم/ يهلول... إلخ. وعدد الورقات 23 ورقة.

لكن السالك وقبل أن يغادر (مدينة الأنقاض) يترك كلماته فوق (مسلة عذراء من الغرائث الوردية منتصبه في الخلاء كأنها تنتظره، فحفر فيها بموساه في ما يشبه الحصى بعضاً من تهاويله).

وما ورد في تهاويله :

(جبت الأصمقاع جميعا لكئي
لم أشهد مثل الشرق المنكوب
ذاكرة عبياء وتاريخ منهوب)

بهذا خرج (السالك) خرج الشاعر بديوانه الجميل
هذا الذي يقع في (97) صفحة من القطع المتوسط - طبع
في مطبعة فن الطباعة على الحساب الخاص - سنة النشر
2009.

«في غيبوبة الذكرى» دراسات في قصيدة الحداثة» للدكتور حاتم الصكر (العراق)

صدر للباحث والناقد العراقي د. حاتم الصكر (الأستاذ في
جامعة صنعاء) كتاب بعنوان «في غيبوبة الذكرى - دراسات في
قصيدة الحداثة» ومن مؤلفات د. الصكر النقدية نذكر: المربي
والمكتوب - دراسات في التشكيل العربي المعاصر (الشارقة
2007) حلم الفراشة: الأيقاع والخصائص النصية (طبعان
- صنعاء 2004 وعُمان 2009)، انتشار الصمت - الكتابة
النسوية في اليمن - دراسة ومختارات (صنعاء 2003)، مرايا
نرسيس - قصيدة السرد الحديثة في الشعر المعاصر (بيروت
1999) ترويض النص - تحليل النص الشعري في النقد العربي
المعاصر (القاهرة 1998)، البث والعسل - قراءات معاصرة
في نصوص تراثية (طبعان - بغداد 1991 - القاهرة 1997)
روفاثيل بعلي وريادة النقد الشعري - دراسة ومختارات (لبنان
1995)، كتابة الذات - دراسة في وقائع الشعر وعُمان
1994)، ما لا تؤذي الصفة: المقتربات اللسانية والشعرية
(بيروت 1993)، الشعر والتوصيل (بغداد 1988)،
مواجهات الصوت القادم - دراسات في شعر السبعينات
(بغداد 1987)، الأصابع في موقد الشعر - مقدمات مقترحة
لقراءة القصيدة (بغداد 1986).

وعند مراجعة عناوين هذه المؤلفات الثرية نتعرف على
اهتمامات هذا الناقد الراصد والمتأملي في الإبداع الشعري
العربي الحديث بشكل خاص وتشكل مؤلفاته مرجعا
أساسيا لكل دارسي هذا الشعر والمعنيين به، علما أن
اهتمام د. الصكر يذهب إلى الفن التشكيلي وإلى الرواية،
وله كتابات جادة فيهما.

ويرى المشرف على السلسلة - مديرها العام ورئيس
تحريرها الشاعر سيف المري في مقدمته المركزة لكتاب
د. الصكر (أن هذا الاصدار الرائع للناقد المتميز الدكتور
حاتم الصكر في نقد الشعر الحديث : فأنا نأمل أن نكون
قد وفقنا في القيام ولو بالقليل من الجهد عبر اثره المكتبة
العربية بهذه الدراسة النقدية المهمة).

يهدى المؤلف كتابه إلى (ولدي عدي ... في غيبوبة براهته
وشبابه التي طالت بين أنياب خاطفيه). ويهديه أيضا: (إلى
حفيدتي أحمد وسؤاله الغائب في ارتباكات طفولته التي
تكبر بعيدا عن الأب) وهذا الاهداء يلخص مأساة المؤلف
الشخصية بغيباب ولده خطفا. ثم ضم الكتاب اهداء ثالثا
إلى واحد من أكبر شعراء الحداثة العراقية ومعاصر السياب
والبياضي والحيدري ونازك هو محمود البريكاني الذي كان
موته المفاجع جزءا من تفاصيل المحنة العراقية.

في تقديم المؤلف لكتابه ارتأى أن يكون العنوان (هل
تصلح الذكرى مناسبة للقراءة؟) ويقوده العنوان إلى تساولين
هما: الأول (ماذا يبقى من حداثة الرواد؟) ويقول بين ما
راه بأن السؤال عن حداثة الرواد بعد قرابة ستين عاما من
انطلاقتها يسبح لنا التساؤل عما تبقى منها كمحصلة؟ وهنا
الآن تساؤل النصوص من المنجزات كنتاجات لنياتهم التجديدية، بل
نراجع الخطاب الذي صدرت عنه تلك النصوص والمنطلقات
النظرية والمبررات التي صاحبت الوعي بضرورة التحديث
في تلك اللحظة من مسيرة القصيدة العربية (...).

أما التساؤل الثاني فهو (إمكان النثر في الشعر لحظة
الحداثة الثانية).

وبين ما قاله : (وإذ نصل إلى مقترح قصيدة النثر
نكاد نستعيد الخطاب النقدي المألوف الذي عرفناه في
منتصف الأربعينات - من القرن الماضي - وهو يواجه
مقترح الرواد حول تمجيد القصيدة العربية) ويعرج على
دراسة سابقة له (لما رأينا أنه خلقت بحرك الجدال والحجاج
حول قصيدة النثر، ووجدنا أن ثمة أخطاء وتصورات
مغلوبة كانت وراء سوء فهم الجمهور لهذا النوع من
الكتابة الشعرية) ويرى أن (بعض هذه الأخطاء ارتكبه
روادها أنفسهم بسبب حماسهم التبشيرية والأوهام التي
أسرت نظرهم إلى قصيدة النثر وصلتها بالشعرية الغربية،
والأشكال الغربية بينما كان جزء من سوء الفهم متأثرا من

وله أيضا في القصة القصيرة أربع مجموعات هي :
موتك يقتلني، أيام العطش، لا موت بعد اليوم، رأسي
الجديد.

تقع رواية «جسيم في الجنة» في 136 صفحة من
الحجم المتوسط. طبع في مخاير مآثر للانتاج الرقبي
بمدينة توزر على نفقة المؤلف - سنة الطبع 2009.

«الأسوار العالية»

لعمر السعيد

تحمل المجموعة القصصية الجديدة للقاص عمر السعيد
اسم «الأسوار العالية» وهي المجموعة القصصية الخامسة
للمؤلف حيث أصدر قبلها : الصوت المفقود، المشي
بعين واحدة، صبايا، الشرفة. وله أيضا تجربة في الكتابة
للأطفال بعنوان «سر المدينة المعلقة».

تضم المجموعة الجديدة ست عشرة قصة قصيرة سبق
له أن نشرها في الصحف والمجلات التونسية.

تقع المجموعة في 108 صفحات، وقد طبع على
نفقة المؤلف، لم تذكر سنة الطبع ولا اسم المطبعة.

«المتنبي يحتفل بعيد ميلاده»

لمراد الحجري

هذه المجموعة القصصية هي الأولى لهذا الكاتب
الذي سبق له أن نال عددا من الجوائز المحلية في المسابقات
التي تنظمها دور الثقافة للأدباء الشباب في القصة والنقد
كما ذكر في التعريف المطبوع رفقة مجموعته هذه.

تقع المجموعة في 122 صفحة من القطع المتوسط
وتضم 33 قصة قصيرة يهديها إلى والديه.

منشورات مجمع الأعرش للكتاب المختص سنة
الطبع 2009.

غياب منظور القراءة المناسبة لهذا النوع) ويرجع هذا إلى
(أن قراءة قصيدة النثر ونقدها وتداولها ظلت محكومة
بآليات وإجراءات قراءة الأنواع الشعرية السابقة عليها،
وهذا أساس الخلل في قولها وتحديد هويتها وشرعيتها،
احتكاما إلى قوانينها ونظم كتابتها وإيقاعيتها الخاصة).

أما فصول الكتاب فهي : قصيدة الحدث بين الموضوع
والفن/ قصيدة المنفى أو المهجرية الجديدة/ القصيدة
السياسية والقصيدة الوطنية/ قصيدة النثر وحجاب
التلقي/ قصيدة القراءة وشعر الجمهور/ مداخل مقترحة
لقراءة شعر محمود درويش/ أجراس السياب وأمطار
قصيدته/ كما يفرّد فصلا خاصا عن الشاعر التونسي
والعربي أبي القاسم الشابي ووضع هذا الفصل تحت
عنوان (في مثوبة الشابي معنى الحياة ومدوّن أوجاعها)
ويكتب فصلين عن الشاعر الراحل محمود البريكان
هما : (البريكان في غيبوبة ذكراه) و (غياب الشائبة :
شعر محمود البريكان).

وعن شاعر العربية محمد مهدي الجواهري يكتب فصلا
بعنوان : (الجواهري قصيدة الأنا المتفعلة). وعن أدونيس
يكتب فصلا بعنوان (قصيدة الجسد : أدونيس) وعن المقلّح
شاعر اليمن عنوان الفصل بـ (قصيدة اللذات : لقلّح).

ويختتم بفصل عنوانه (قصائد الغياب). هذا كتاب
متملي، مؤلفه ملّم بموضوعه عارف به ويتحوّلاته، فالدكتور
الصكر ليس ناقدا أكاديميا فقط، بل هو شاعر، له أكثر من
ديوان منشور.

يقع الكتاب في 254 صفحة من القطع المتوسط
بمنشورات مجلة دبي الثقافية 2009 برقم (31).

إصدارات تونسية جديدة

«جسيم في الجنة»

لعباس سليمان

صدرت للكاتب عباس سليمان رواية جديدة بعنوان
«جسيم في الجنة» وهي الرابعة له بعد: النسيان، أيام
إضافة أخرى، سفر أتيه.